Klemens von Alexandrien

und

seine Erkenntnisprinzipien

von

Dr. Wilhelm Scherer,
Priester der Diözese Regensburg.

München, 1907.
Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Klemens von Alexandrien

und

seine Erkenntnisprinzipien

von

Dr. Wilhelm Scherer,
Priester der Diözese Regensburg.

München, 1907.
Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548315_0133

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Anregungen vielfach den großen Grundzügen, in welchen Exzellenz Prof. Dr. Georg Freiherr v. Hertling auf dem V. internationalen Kongresse katholischer Gelehrter zu München 1900 die Beziehungen zwischen Christentum und griechischer Philosophie entrollt hat. Wenn der Verfasser es wagt, seinen Versuch dem Druck zu übergeben, so geschieht dies einerseits, weil er sich durch dessen wohlwollende Aufnahme bei der philosophischen Fakultät München dazu ermutigt fühlt, welche die Abhandlung als Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde anerkannte, andererseits die Hoffnung, damit einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis jener eigenartigen Periode wissenschaftlicher und kirchlicher Lehrentwicklung zu liefern und insbesondere die eigentümliche, für die Kirche so bedeutungsvolle Lehrmethode der alexandrinischen Schule in ihren Anfängen zu beleuchten. Als Textausgaben wurden benützt: Migne, Potter (Venet. 1757) und Klotz (Leipzig 1831—34) hauptsächlich für die Stromata, die neueste Rezension von Stählin I. Band (Leipzig 1905) für Protreptikus und den Pädagogen. Der II. Band Stählins (Leipzig 1906) war leider erst beim Abschlusse des Reindruckes zugänglich.

Regensburg im Januar 1907.

Der Verfasser.

nischen Kultur im Christentum eine Stelle anzuweisen versuchte[1]), welche dessen Idee der Verbindung von Natur und Übernatur so sehr entspricht.

Infolge seiner vorchristlichen Bildung durch Lehrer der verschiedensten Philosophenschulen[2]) war Klemens wie wohl kein zweiter seiner christlichen Zeitgenossen zu diesem Werke berufen; aber nicht minder vermögen wir daraus die Mängel zu verstehen, welche demselben anhaften. Es ist schwer, im Hinblick auf die eigenen Berichte des Klemens über seine Vorbildung, der Behauptung de Fayes[3]) die Zustimmung zu geben, als hätte erst das apologetische Bedürfnis zur Abweisung der Gnosis unseren Verfasser zur Beschäftigung mit der Philosophie veranlaßt. Die Bekämpfung der Gnosis bildet überhaupt nur einen Nebenzweck unseres Schriftstellers, der allerdings in den erhaltenen Büchern der „Teppiche" mehr hervortritt, als in seinem für gläubige Leser geschriebenen „Erzieher" oder in der reifsten Frucht seines Geistes, dem „Mahnwort an die Heiden". Diese drei Schriften der „Trilogie" sind vorzugsweise unserer Darstellung zugrunde gelegt, sonstige fragmentarisch erhaltene Reste der geistigen Arbeit des Alexandriners werden gelegentlich heranzuziehen sein[4]). Das VIII. Buch[5]), welches den Stromata angehängt ist, muß als zweifelhaft in seiner Echtheit von der Betrachtung ausscheiden, wiewohl sich in ihm das dankbarste Material für unseren Gegenstand fände. Aber auch ein anderes Extrem ist bei der Beurteilung der Philosophie des Alexandriners zu vermeiden, daß wir ihn nämlich lediglich als Benützer von Spruchsammlungen der griechischen Schriftsteller anzusehen hätten, wenn er auch bei der Niederschrift seines Werkes solche Sammlungen verwendet haben mag[6]), so besonders im 14. Kapitel des 5. Buches der Stromata[7]) und im 6. Kapitel seines Protreptikus[8]). Eine bloße Kompilation von Quellen zweiten

---

[1]) Vgl. E. Hatch, Griechentum und Christentum, Freib. 1892 S. 94 A. 2.
[2]) Vgl. strom. I 1 P. (Potter) 322 ff. Kl. (Klotz) § 11 ff.
[3]) E. de Faye, Clément d'Aléxandrie, Paris 1898 p. 123 ff.
[4]) cf. Harnack, Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I 1 p. 300 ff.
[5]) S. darüber die Diss. von Chr. v. Wedel, Berl. 1905.
[6]) Vgl. Christ, Philologische Studien über Klemens Alexandrinus, München 1900 S. 14; Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II, Freib. 1903 S. 39 ff.; Bratke, „Die Stellung des Clemens Alexandrinus im antiken Mysterienwesen" in Theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 658.
[7]) P. 699 ff. Kl. § 90 ff.
[8]) P. S. 59 ff. St. (Stählin) S. 59 ff.

und dritten Ranges könnte uns kaum das selbstbewußte Wort an seinen ebenfalls als gebildet gedachten heidnischen Leser im „Mahnwort" erklären: ich habe dir vorgelegt, was von eueren Schriftstellern geschrieben worden ist, du aber kennst nicht einmal deine Schriftsteller, die ich als Zeugen gegen deinen Unglauben anführe"[1]). Andererseits ist begreiflich, daß gerade seine Vorbildung unter dem Stoiker Pantaenus und dem Einfluß der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie die besondere Bevorzugung der Schule Zenos, Pythagoras' und Platos bedingten[2]), aber auch diese nur, weil und insofern sie dem großen Grundgedanken am nächsten zu kommen schienen, unter welchem Klemens die Philosophie betrachtete, ein Grundgedanke, der nicht minder eine wahre überzeugte Liebe zur Weltweisheit, wie ein selbständiges Prüfen der einzelnen Weltanschauungen voraussetzt und begründet: es ist der Gedanke der providentiellen Stellung der Philosophie[3]). Leider ist die noch von Maximus Conf. (s. Harnack, Chronologie S. 314) zitierte Schrift *περὶ προνοίας* verloren gegangen, welche vielleicht noch klareren Einblick in diese Grundauffassung geboten hätte. Die Philosophie sollte die Heiden auf Christus vorbereiten, gleichwie das mosaische Gesetz die Juden[4]), in gewissem Sinne (*οὐ τελείως*) ist ihr sogar rechtfertigende Kraft eigen[5]), vor allem aber die Macht der überzeugenden Beweisführung für diejenigen, welche den Glauben aus solcher Quelle empfangen[6]).

Daher verteidigt Klemens gegenüber den engherzigen Sionswächtern, welche die Philosophie als unnütz und gefährlich[7]), ja selbst als teuflische Erfindung[8]) verwarfen, seinerseits die Weltweisheit als Gottes Geschenk an die

---

[1]) Protr. c. 2 P. 33 St. 29/39,1. Vgl. Demetreskus: *Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικός*, Boukarest 1890 S. 83.

[2]) cf. Bigg, The christian Platonists of Alexandria; eight lectures Oxford 1886 p. 25.

[3]) *θείας ἔργον προνοίας* str. I 1 P. 326 Kl. § 18. II 17 P. 823 Kl. § 159; I 2 P. 327 Kl. § 20; c. 5 P. 331; VI 15 P. 801 § 122. c. 17 P. 819 Kl. § 153.

[4]) I 5 Kl. § 28 *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*, VI 17 § 153.

[5]) I 5 (§ 28); VI 6 P. 762 Kl. § 44; P. 763 Kl. § 45; vgl. H. Preische, De gnosei Cl. Alex. Jenae 1871 p. 21 ff.

[6]) I 5 P. 331 Kl. § 28 *προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις* str. I 9 P. 341 Kl. § 43.

[7]) VI 10 P. 781 Kl. § 82: *πάσης ψευδοδοξίας αἴτιον*; c. 8 P. 771 § 62.

[8]) str. VI 8 P. 773 Kl. § 66; VI 17 P. 822 Kl. § 159; I 9 P. 342 Kl. § 44; vgl. I 1 P. 326 Kl. § 18.

Menschheit[1]), als Nahrung und Stütze der Seele[2]); wäre sie wirklich unnütz, so würde es trotzdem frommen, sie zu studieren, um ihren Unwert kennen zu lernen[3]); wäre sie vom Teufel, so sollten die Gegner wissen, daß dieser sich zuweilen in einen Engel des Lichtes hülle[4]). Was überhaupt die weltliche Wissenschaft betrifft, so ist sie nicht eine Feindin des Glaubens, sondern wirkt mit zum Guten, erweckt und schult die Kraft der Seele zur Aufnahme des Gedankeninhaltes (str. I 19 P. 373 § 93). Noch mehr läßt auf die große, aus wirklichem Vertiefen in die Schriften der Weltweisheit stammende Sicherheit der Überzeugung unseres Klemens schließen der Umstand, daß er die Verfechter des „bloßen Glaubens“[5]) sogar der Lächerlichkeit preiszugeben wagt: sie fürchten sich wie Kinder vor den Masken, so vor der Philosophie[6]).

Gegenüber den Heiden[7]) und auch den Gnostikern[8]) führt Klemens die Überschätzung der Weltweisheit bezw. eines ihrer Systeme auf seinen Grundgedanken zurück. Als Vorbereitung auf Christus hat die Philosophie ihre Existenzberechtigung je nach dem Gehalt von Wahrheit und Gerechtigkeit[9]), den sie aufzuweisen vermag. Darum läßt sich unser Verfasser auf philosophische Probleme, wie von der Entstehung der Erkenntnis[10]), niemals ausdrücklich ein, wenn sie ihm von seinem Grundgedanken abseits zu liegen scheinen. Daher ist es auch verlorene Mühe, bei Klemens ein bestimmtes philosophisches System zu suchen; aber begreiflich ist es, daß er bald der einen bald der andern

---

[1]) str. I 2 P. 327 Kl. § 20 *θεία δωρεὰ Ἕλλησι δεδομένη*. VI § 157.

[2]) str. I 1 P. 319 Kl. § 7 (*ψυχαὶ*) *κατὰ* (*δὲ*) *τὴν Ἑλληνικὴν νεμόμεναι φιλοσοφίαν*; str. VI 11 P. 778 K. § 89 (*πεῖσμα*).

[3]) str. I 2 P. 327 Kl. § 19.

[4]) str. VI 8 P. 773 Kl. § 66.

[5]) str. I 9 P. 341 Kl. § 43 *ψιλὴ πίστις*.

[6]) str. II 10 P. 780 Kl. § 80 *καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολύκια*.

[7]) Vgl. str. VII 6, 849; II 20. 487. 486; Quis dives § 11 P. 941.

[8]) str. III 2 P. 511—12 Kl. § 5; P. 514—15 Kl. § 10; c. 3,3 P. 520 Kl. § 21; 518 § 16. Vielleicht ist die den Gnostikern öfters vorgeworfene Unrichtigkeit ihrer Berufung auf Plato (cf. III 2 § 5) mit ein Grund für dessen häufige Anführung.

[9]) str. I 7 P. 338 Kl. § 37; VI 17 P. 823 Kl. § 159; I 19 P. 373 Kl. § 93 *ἀληθοὺς φιλοσόφους — τῆς ἀληθείας φιλοθέαμονας*; II 2 S. 432 Kl. § 7 *κατὰ τὴν ἀλήθειαν — τὸ ἐν ἡμῖν ὑγιὲς καὶ ἁπλανὲς* (*κριτήριον*) *ἔχειν δεῖ*.

[10]) Vgl. str. I 19 P. 373—74 behandelt die verschiedenen Erkenntnistheorien der Philosophie, ohne deren Beurteilung hier als nötig zu erachten, vielmehr stellt sie Kl. alle in Beziehung zur Wahrheit, die er als feststehend erachtet.

Richtung sich zu nähern scheint[1]), je nachdem er darin „Gerechtigkeit zugleich mit der Gottseligkeit“[2]) dargelegt findet, daß er bei jenen Philosophen am liebsten verweilt, die — wie bes. Plato und Epiktet[3]) — den Vorsehungsgedanken am klarsten ausgesprochen, während er die Gottesleugner[4]) und falschen Sophisten[5]) brandmarkt. So kommt es, daß Klemens infolge seiner Hinordnung der einzelnen Systeme zu der einen Grundidee bald der Stoa in der Ethik[6]), bald Plato[7]) und Pythagoras in der Gotteslehre den Vorzug gibt; für seine erkenntnistheoretischen Erörterungen, insbesondere über den Glauben, hat ihm die Stoa vielfach den Ausdruck geboten[8]), wenn man überhaupt von solchen „Erörterungen“ sprechen kann, da sie sich doch nur gelegentlich in Klemens' Schriften zerstreut finden. Aber wir dürfen nicht glauben, daß er seinen Vorbildern sklavisch folgt. Selbst Plato und Pythagoras müssen sich Abstriche von ihrer Lehre gefallen lassen[9]) und die Stoa nennt er einmal eine „kunstlose Schändung der Philosophie“[10]). Aristoteles mag vielleicht eben wegen seiner Stellung zur Idee der Vorsehung[11]) verhältnismäßig zu kurz gekommen sein (s. Protr. c. 5 P. 58 St. 51/66, 4. 5; str. V 14 P. 700 Kl. § 91). Ein neuerer Schriftsteller nennt Klemens den christlichen Philosophen *κατ' ἐξοχήν* (W. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderb. 1903 S. 56).

Darin liegt aber zugleich der Grund für die Mängel

---

[1]) Darum wird Kl. bald als Stoiker (Merk, Cognat), Platoniker (Ritter, Huber), Neuplatoniker (Daehne) betrachtet.

[2]) str. I 7 P. 338 Kl. § 37 *ὅσα εἴρηται παρ' ἑκαστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημι.*

[3]) Vgl. Faye p. 227.

[4]) Bes. Epikur, Die Skeptiker cf. str. VI 8 P. 774 Kl. § 67; I 11 P. 346 Kl. § 50.

[5]) str. I 3 P. 328 Kl. § 22; II 2 P. 432 Kl. § 7; Quis div. § 11.

[6]) str. II 4 P. 438 Kl. § 19; Paed. I 13 P. 159 St. 151/102,2.

[7]) Mit Vorliebe auch auf dem Umwege und in der Weiterbildung des Philo.

[8]) Vgl. Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipz. S. 17.

[9]) Vgl. str. V 5 P. 662 § 29; c. 11 P. 691—92 Kl. § 77; V 692 Kl. § 79 c. 12; I 8 P. 341 Kl. § 42; Protr. P. 59 St. p. 52 und: str. V 5 P. 662 Kl. § 28; III 6 P. 849 Kl. § 32 (gegen die pyt. Seelenwanderung. Über Plato siehe erstes und zweites Kapitel dieser Abhandlung.

[10]) Protr. 66 St. 50/66, 2—3: cf. str. I 5 P. 332 Kl. § 29; über ihre Gotteslehre str. I 346 § 51 (abweisendes Urteil). Protr. c. 5 § 66.

[11]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen vol. III p. 780. Vgl. str. II 6 P. 767 Kl. § 53; 766 § 50.

der klementinischen Ausdrucksweise, die, aus allen Systemen schöpfend, an Unklarheit leiden mußte[1]). Außerdem konnte leicht die aprioristische Tendenz, gepaart mit dem Charakter des ersten Versuches, einige übertriebene Schlüsse und Auswüchse zeitigen, welche geeignet wären, das Verdienst des Klemens um die Philosophie etwas zu beeinträchtigen, wenn wir sie nicht eben als zum Wesen seiner Erkenntnisprinzipien gehörig würdigen müßten. Ihm ist so die Philosophie „das Suchen" nach der Wahrheit, der Weg zur Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge[2]), nicht diese selbst, auf der sich das Gebäude der Gnosis aufbaut (str. VII 3 P. 839 § 20[3]). Insofern ist es auch lediglich der Ausdruck, nicht der Gedanke, den Klemens der stoischen Philosophie entlehnt, welch letztere sich mit der Wissenschaft selbst identisch erklärte (cf. Winter a. a. O. S. 48, 94; str. IV 26 § 165 VII 874 § 70).

Wie dieses Suchen nach der Wahrheit im Geiste des alexandrinischen Katecheten sich vollzog, soll den Gegenstand der folgenden Darstellung bilden, welche sich füglich in zwei Hauptabteilungen scheidet: Die erste befaßt sich mit den Grundlagen sowie dem Aufbau der Erkenntnis, die zweite hat deren Anwendung auf die Gegenstände des Wissens bezw. deren Unzulänglichkeit für gewisse Erkenntnisinhalte und ihre Beziehung zur theologischen Wissenschaft, von welcher Klemens ausgeht, zu prüfen[4]). Besteht doch nach dem Urteil von Hertlings[5]) das Hauptverdienst und die reine Absicht unseres Schriftstellers darin, „der christlichen Wahrheit Eingang zu verschaffen in die gebildeten Kreise, welche sich nunmehr auch der griechischen Philosophie bedienten für die Aufnahme christlicher Ideen".

---

[1]) Abgesehen von unrichtigen Zitaten s. Christ, Philol. Studien, München 1900 S. 11—12, Hiller in „Hermes" XXI (1886) S. 126ff. Wobbermin, Mysterienwesen, Berl. 1896 S. 131ff.

[2]) Cf. Faye (p. 158) und Winter; vgl. str. I 5, 325 § 32. str. I 5 P. 333 Kl. § 30 *ἐπιδηδεύοις . . θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων.* Vgl. P. 336 § 35 str. VII 3 P. 839 § 20; c. 17 P. 817 § 149; VII 12 P. 874 § 70; IV, 3, 567 § 9; VI 823 § 160.

[3]) Das VII. Buch der Stromata dient besonders der Darstellung des Verhältnisses zwischen Christentum und Philosophie im Zusammenhang mit der Gnosis.

[4]) Vgl. Knittel in theol. Quartalschr. 1873 S. 382, 415.

[5]) „Christentum und griechische Philosophie" in den Akten des fünften internationalen Kongresses kath. Gelehrter, München 1901 S. 67.

Erster Abschnitt.

Grundlagen und Aufbau der Erkenntnis.

Erstes Kapitel.

Psychologische Voraussetzungen.

Wollen wir in die buntgewirkte Theorie der „Teppiche“ einige Ordnung zu bringen versuchen, so müssen wir uns vor allem den von Philo[1]) herübergenommenen Dualismus eines *κόσμος νοητός* und *αἰσθητός* bei Klemens vor Augen halten (str. V 14 P. 702 Kl. § 94)[2]). Und zwar umfaßt der *κ. ν.* nicht nur den Inbegriff der göttlichen Kräfte (W. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderb. 1903 S. 49), sondern noch mehr und vor allem die Welt der Ideen, welch letztere aber nur im Geiste Gottes als real gedacht sind[3]). Dem entsprechend ist auch das Menschenwesen aus einem geistigen und einem sinnlich wahrnehmbaren Teile zusammengesetzt, die voneinander verschieden, aber nicht gegensätzlich, wie die Gnostiker annahmen (vgl. str. II 20, 488 § 113), getrennt sind: aus der Seele und dem Leibe (str. IV 26, 639 § 166)[4]), erstere das vorzüglichere (a. a. O.)[5]) und von außen her in den Leib eingesenkt (*ἐπεισκρίνεται* str. VI 16, 808 § 135), nicht selbst etwa nur eine Idee des Geistes Gottes, sondern deren Verwirklichung in ihrer Erschaffung (s. u. S. 16), der Leib aber das geringere, irdische (Protr. 10, 79 § 99), samenerzeugte[6]). Allein diese beiden Teile des Menschenwesens erscheinen, ähnlich wie später im Apollinarismus, jeder für sich durch ein *πνεῦμα* belebt (*δισσὰ πνεύματα*)[7]), der Leib durch das *πνεῦμα σαρκικόν, ἄλογον, σωματικόν, αἰσθητικόν*, das bei der

---

[1]) Philo de mund. opif. 5 D b. Zeller III 2 Leipz. 1903, S. 438.

[2]) Nach Klemens mit Beziehung auf Plato. § 95: *Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδενὴ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν.* V 6 P. 669 Kl. § 39; c. 25 P. 637 Kl. § 163. III 9 P. 541 Kl. § 64; V 14 P. 702 Kl. § 94.

[3]) str. IV c. 25 P. 635 Kl. § 157; V 11 P. 690—91 Kl. § 74.

[4]) *Ἐχρῆν δὴ οὖν τὴν σύνθεσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αἰσθητοῖς γενομένην ἐκ διαφόρων συνεστάναι ἀλλ᾽ οὐκ ἐξ ἐναντίων, σώματός τε καὶ ψυχῆς.* Vgl. Paed. I 2 P. 101 Kl. § 6. str. IV 3 P. 567 Kl. § 9. VI 11 P. 785 § 90. V. 13 P. 698—99 Kl. § 89.

[5]) *Κρεῖττον μὲν τοῦ ἀνθρώπου ὁμολόγηται ἡ ψυχὴ ἧττον δὲ τὸ σῶμα.*

[6]) str. VI 16, 808 § 134—136.

[7]) a. a. O.

Erzeugung entstandene (*κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν*), dessen Wesen im Blute liegt (Paed. I 6, 127 St. 11; cf. *καρδία* S. 9 A. 13), die Seele durch das *πνεῦμα λογιστικόν, νοερόν, ἡγεμονικόν*, mit dem sie jedoch identisch ist[1]). Niemals redet Klemens ausdrücklich von einer *ψυχὴ ἄλογος* im Menschen, wie Ziegert[2]) und Marquardt[3]), auch Capitaine (S. 124) irrtümlich meinen; jedoch stellt er das körperliche Wesen (Leibwesen) als den unvernünftigen „Teil" der Seele hin (str. VII 6 P. 849 Kl. § 32)[4]) und erklärt es an anderer Stelle als „Teil der ganzen Zusammensetzung" (str. VI § 808 Kl. § 135: *τοῦτο τὸ ἄλογον μέρος . . μόριον αὐτῆς* sc. *συστάσεως-εἶναι*), dem das *ἡγεμονικόν* als vorbildliche Zweckursache (*δι' ἐκεῖνο ζῇ ὁ ἄνθρωπος* cf. str. IV § 152 *κατ' ἰδέαν*) wie als Einigungsprinzip des ganzen Menschenwesens mit freier Herrschergewalt (*προαιρετικὴ δύναμις*) gegenübersteht[5]), ohne die Eigenart und -Tätigkeit des *πνεῦμα σωματικόν* aufzuheben (§ 136), der die Kraft der vernünftigen Seele vollendet (Paed. I 13, 160 § 102). Vielmehr wird unter dem Bilde des Kentauren Seele und Leib als *λογικὸν* und *ἄλογον μέρος*[6]) des menschlichen Gebildes (*πλάσμα*) voneinander geschieden[7]). Daher ist Marquardts Schluß dahin zu modifizieren[8]), daß Klemens, genau gesprochen, unter den *δισσὰ πνεύματα* nicht zwei Teile der „Seele", sondern des Menschenwesens verstand[9]), deren ersten er mit der Seele identisch dachte, deren zweiten er für das den Leib belebende *πνεῦμα σαρκικόν* hielt, beide

---

[1]) *ἐπεισκρίνεται δὲ ἡ ψυχὴ καὶ προεισκρίνεται τὸ ἡγεμονικόν* (a. a. O.).

[2]) Die Psychologie des T. Flav. Klemens Alexandrinus, Breslau 1892 S. 12. Desgl. Zwei Abhandlungen über Titus Flavius Clemens Alexandrinus, Heidelb. 1894 S. 13.

[3]) Index Lectionum in Lyc. Brunsberg. part. I, Brunsbergae 1897 p. 14ss. vgl. Eth. Nic. I c. 13 *ἔοικε δὲ καὶ ἄλλητις φύσις τῆς ψυχῆς ἄλογος εἶναι.*

[4]) *ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς* vgl. Philo Quis ver. div. haer. p. 504: *λογικὸν καὶ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς.* Nur von der „*ψυχή*" als Lebensprinzip „unvernünftiger Wesen" (*τῶν ἀλόγων ψυχαῖς*) spricht Klemens P. 849 Kl. § 32; vgl. str. II 1 P. 737 Kl. § 3.

[5]) *ἡγεμονικὸν αἴτιόν φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ . . . ἀλλὰ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἓν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν*, cf. Blaß, Grammatik des neutestam. Griechisch 1896 S. 129 (s. unten).

[6]) str. IV 3 P. 567 § 9 *Ἔοικεν δ' οἶμαι κενταύρῳ Θετταλικῷ πλάσματι ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος ψυχῆς καὶ σώματος* cf. Philo.

[7]) Der Leib wird auch *φαινόμενον μέρος* genannt str. III 9 P. 540 Kl. § 64 *τὸν τε φαινόμενον καὶ τὴν ψυχήν* nach der Lehre der „*γραφή*".

[8]) Marquardt p. 18; vgl Philo oben A. 4.

[9]) Auch nach seiner Schriftauffassung str. III 9 P. 540 Kl. § 64; II 20, 488 § 114 § 113 ist die Rede von der *ψυχὴ μονομερής* in Auseinandersetzung mit „Isidor, dem Sohne des Basilides".

durch die Kraft des *ἡγεμονικόν* zur Einheit (*σύστασις*) des Menschenwesens verbunden[1]), die sich im Tode löst[2]). Daher spricht er nur von einem Leben[3]) bei aller Eigenart, selbst beim Widerstreit der beider „Geister“[4]).

Allegorisch unterscheidet Klemens auch eine Zehnzahl von Wesensteilen[5]), deren erste 7 (die stoischen Elemente) dem 8. (*πνεῦμα σαρκικόν*) sich unterordnen[6]) mit ihren (an aristotelische Begriffe erinnernde) Tätigkeiten[7]), deren 9. das nach den Stoikern benannte (Ziegert 1894, S. 41) *ἡγεμονικόν*[8]) darstellt, wozu noch im Christen das „Siegel des heiligen Geistes“ tritt (*προσγινόμενον*)[9]); da aber das Menschenwesen durch die erstgenannten „zwei Geister“ bereits vollständig gebildet erscheint, so müssen wir jenes „Siegel“ als eine die Natur erhöhende Kraft und Eigenschaft verstehen. Nur insofern redet unser Verfasser von der „dreigeteilten Seele“[10]). Da wo er[11]) den Ansatz zu der dreifachen Scheidung im platonischen Sinne zu machen scheint, nennt er die Seele nicht *τριμερής*, sondern *τριγενής* (= dreiartig)[12]), aber er will trotzdem dabei nur den inneren Menschen (*τὸ νοερόν*) dem in die Erscheinung tretenden (*τοῦ φαινομένου*) entgegensetzen. Wiederum hat er die Zweiteilung von *καρδία* und *ψυχή*[13]), sowie der seelischen Lebensäußerungen in Erkennen und Begehren (str. VI 8, 774 § 68), jedoch anderer-

---

[1]) str. VI 16 P. 808 § 135: *τὸ λογιστικὸν τοίνυν καὶ ἡγεμονικὸν αἴτιον εἶναί φαμεν τῆς συστάσεως τῷ ζώῳ.* cf. Platos Timaeus c. 9.

[2]) str. VI 16 a. a. O. *συνόδῳ ψυχῆς καὶ σώματος ἡ τούτων διάλυσις ἀκολουθεῖ.*

[3]) *ἀλλὰ γάρ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἕν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν, καὶ δι' ἐκεῖνο ζῇ τε ὁ ἄνθρωπος, καί πως ζῇ.*

[4]) cf. VI 6 P. 767 Kl. § 52 *σαρκικῷ πνεύματι κατὰ τῆς ψυχῆς ἐπιθυμοῦντι.* Vgl. VI 16 § 134.

[5]) VI 16 a. a. O. *Δέκας (τις) περὶ τὸν ἄνθρωπον.*

[6]) Vgl. Philo de mund. opif. 27 C.-Zeller 445.

[7]) VI 16 P. 808 Kl. § 135. cf II 11 P. 455 § 50. A. S. 9 (Philo), s. v. Hertling, Materie und Form, Bonn 1871 S. 144.

[8]) Mit den beiden Seelentätigkeiten *γνῶσις τε καὶ ὁρμή* (VI 8 P. 774 Kl § 68); VI 16 P. 808.

[9]) *δεκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα*; vgl. I 12, 348 § 56; IV 26 P. 638 § 165.

[10]) str. V 12, 694 § 81: *ἡ τριμερὴς . . σώζεται ψυχή . . κατὰ τὴν ἐγκρυβεῖσαν αὐτῇ κατὰ τὴν πίστιν πνευματικὴν δύναμιν.* Von Ziegert merkwürdigerweise nicht angeführt, wiewohl die Beziehung zur platon. Trias formell und zum „dritten Seelenteil“ nach Z. (*πνεῦμα σπερματικόν*) hier sehr nahe liegt. Vgl. dageg. str. III 13 § 93.

[11]) Mit Philo (Zeller 447).

[12]) Paed. III 1 P. 250 St 236/1, 2.

[13]) str. V 6 P. 668 § 38.

seits bekundet eine weitere Stelle[1]) hinlänglich, wie er nur das höhere im Bilde des Wagenlenkers dargestellte Vermögen dem in die Doppelteile des *θυμός* und der *ἐπιθυμία* zerfallenden *ἄλογον μέρος* gegenüberstellen wollte, nachdem vorher[2]) der „Mut" als „Regung der Begierde" der Seele bezeichnet worden war; noch mehr, Klemens belehrt uns auch, daß er es sogar als Ausfluß der Irrlehre hielt zu sagen, die „Seele sei nicht einteilig"[3]). Daher läßt sich aus solchen Stellen kein Anhaltspunkt für die Dreiteilung der Seele entnehmen, aber auch kein Beweis folgern, daß Klemens das *ἄλογον μέρος* ohne eigenen Lebensgeist beseelt dachte. Vielmehr müssen wir bei der Annahme der *διssά πνεύματα* stehen bleiben und aus diesen die von unserem Schriftsteller vorausgesetzten Erkenntnisvermögen zu beurteilen suchen, welche, gleich den beiden „Geistern", im *ἡγεμονικόν* zur Lebenseinheit gebracht sind[4]).

Das *πνεῦμα σαρκικόν* hat sein eigenes Erkenntnisgebiet[5]): die sinnlich wahrnehmbaren Dinge; dazu besitzt es eine eigene Energie in der Kraft des Sinnesvermögens. Gleichwie jedoch die ganze äußere Gestalt nur die Idee des höheren geistigen Wesens offenbart[6]), so erscheint der körperliche Geist mit seinem Sinnesvermögen nur als Werkzeug (*διά*) des ganzen Menschenwesens zur sinnlichen Erkenntnis[7]). Der Schöpfer selbst hat das Sinnesvermögen als Quelle der Erkenntnis anerkannt, indem er in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt auf Erden erschien[8]). Aber damit ist das Gebiet der Erkenntnis weder abgeschlossen[9]) noch der Begriff des Erkenntnisvermögens erschöpft[10]).

---

[1]) str. V 8, § 53. 54 *τὸ ἄλογον μέρος δίχα τέμνεται εἰς θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν.*

[2]) V 5, 661 § 27 *θυμὸς εὔρίσκεται ὁρμὴ ἐπιθυμίας ἡμέρου ψυχῆς.*

[3]) str. II § 113 *Βασιλείδου υἱός οἷον ἑαυτοῦ κατηγορῶν γράφει . . . ὅτι μή ἐστιν ἡ ψυχὴ μονομερής.* Andere Stellen, welche Ziegert und nach ihm Capitaine S. 129 ff. dem unechten Fragmente (s. oben) bezw. dem sog. VIII. Buche der Stromata entlehnt hat, brauchen wir wohl nicht eigens zu berühren. cf. Ziegert S. 29. 30.

[4]) str. VI 16, 808 § 135; IV 26, 639 § 166.

[5]) VI 16, 808 § 135 *διά τε τῶν αἰσθήσεων καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος πορευόμενον* P. 809 § 137 *αἴσθησις πρὸς τὸ αἰσθητὸν . . κατ' ἐνέργειαν.* § 136 *κατὰ τὴν ἀπὸ σώματος ἐνέργειαν.*

[6]) IV 23, 632 § 152.

[7]) VI 16, 808 § 136: *διὰ τοῦ σωματικοῦ . . πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος.*

[8]) Vgl. str. VI 15 M. 352 P. 804. V 6 P. 669 Kl. § 40. IV 3 P. 566 Kl. § 8. Protr. P. 6—7 St. 7.

[9]) Vgl. str. V 6 P. 665 Kl. § 33. *Πολὺς γὰρ ὁ τοῖς αἰσθητοῖς ὡς μόνοις οὖσι προσανέχων.*

[10]) V 1 P. 647 Kl. § 7 *Ἐὰν δέ τις αἰσθητῶς τὰ πάντα καταλήψεσθαι προσδοκήσῃ πόρρωθεν τῆς ἀληθείας πέπτωκε.* cf. II 6, 443 § 27.

Über der Sinneserkenntnis des *πνεῦμα σωματικόν* (str. VI 16 P. 808 § 136)[1]) steht die Erkenntnis des *πνεῦμα ἡγεμονικόν*, die Kraft der erkennenden „körperlosen" Seele[2]), des Menschen eigentliche geistige Kraft, die ihn vom Tiere unterscheidet, während ihm das Sinnesvermögen mit den Tieren gemeinsam ist[3]). Klemens nennt diese Kraft im Gegensatz zur *αἴσθησις* die *νόησις*, desgleichen ihren Gegenstand *νοητόν*, gegenüber dem *αἰσθητόν* (str. VI 16 § 137 P. 809)[4]). Jedoch ist dies nicht so zu verstehen, als ob beide Erkenntnissphären im natürlichen Parallelismus nur nebeneinander liefen, ohne sich gegenseitig zu berühren, sondern die *νόησις* hat die von den Sinnen gewonnene Erkenntnis ihrerseits zu unterscheiden[5]) und so in das geistige Gebiet zu erheben; das Vermögen hierzu nennt Klemens *λόγος* bezw. *δύναμις λογική*[6]), die eigentliche Kraft des philosophischen Geistes aus der menschlichen Natur entspringend (str. VI 12 P. 788 § 96)[7]), die im Antlitz des Menschen sich offenbart[8]). Die lediglich der geistigen Tätigkeit entsprechenden Erkentnisgegenstände, die Welt der Ideen, werden vom *λόγος*[9]) bezw. der *γνώμη* erfaßt. Beide zusammen führen zur Gnosis als deren auszeichnende Merkmale (VI 1 P. 737 § 3)[10]). Anderswo wird der *νοῦς* als Schauplatz der Ideen, des Erkennbaren bezeichnet[11]). Doch spricht Klemens auch wieder vom *λόγος*, der ohne Zuhilfenahme der Sinneserkenntnis (*ἄνευ τῶν αἰσθήσεων*) nur durch die *νόησις* des verstandesmäßigen Erkennens zum

---

[1]) *Διὰ τοῦ σωματικοῦ ἄρα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος*; IV 23 631 § 150.

[2]) str. VI 6 § 52 P. 766 *ἡ (ψυχή) καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται.*

[3]) str. IV 22 P. 630; II 20 § 111 P. 487: *Ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς, οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁρμᾷν ὀφείλει ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας* etc Vgl. VI 1 § 3 P. 737.

[4]) *Ὡς αἴσθησις πρὸς τὸ αἰσθητόν, οὕτω νόησις πρὸς τὸ νοητόν.* str. V 1 P. 647 Kl. § 7 *ἐνδεδεμένοι γὰρ τῷ γεώδει σώματι τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμεθα, τῶν δὲ νοητῶν δι' αὐτῆς τῆς λογικῆς ἐφαπτόμεθα δυνάμεως.*

[5]) II 20 Kl. § 111 P. 487 *διακρίνειν τὰς φαντασίας.*

[6]) str. V 1 P. 647 Kl. § 7 *αἰσθήσεις — λογικὴ δύναμις*; V 11 P. 691 § 75.

[7]) *λογικοὶ ὄντες λογικῆς οὔσης τῆς φιλοσοφίας συγγενές τι ἔχομεν πρὸς αὐτήν.*

[8]) str. V 6 P. 667 § 37.

[9]) str. VI 1 § 3 P. 737 *κατὰ ψιλὴν τήν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν* — vorher: *καθ' ἣν (γνῶσιν) μόναι αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνῶσεις γενήσονται.*

[10]) *Ἡ δὲ . . γνῶσις ἀπὸ τῆς γνώμης καὶ τοῦ λόγου χαρακτηρίζεται.*

[11]) V 3 P. 653 Kl. § 16 *τῷ νῷ -νοητά* st. IV c. 25 § 157 P. 635 *Νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν* V 11 M. 112 P. 690—91, Kl. § 74; str. V 3 P. 653 Kl. § 16. Der menschliche *νοῦς* hat daher die göttlichen Gedanken nachzudenken, wenn er die Wahrheit erkennen will.

νοητόν als Endziel der Tätigkeit gelangt (str. V 11. P. 691 Kl. § 75)[1]) „nach Plato“, und Paed. III 1 (P. 250 51 St. 236/1,2) wird das *μέρος νοερὸν*, des Menschen „innerer“ Bestandteil, zugleich als *λογιστικόν* bezeichnet im Gegensatze zum *φαινόμενον*, äußerlich sichtbaren, das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν*[2]) enthaltenden Wesensteile[3]). Dagegen unterscheidet Klemens wiederum den *λόγος* von *νοῦς*, wenn er mit Philo (Zeller 447) von den drei Kriterien der Erkenntnis spricht[4]) und der *αἴσθησις* die Sinneswahrnehmungen, dem *λόγος* die Bildung der Worte als der Verbindung von Geistigem und sinnlich Wahrnehmbarem[5]), dem *νοῦς* die Denkgegenstände (*τὰ νοητά*) zuweist, nachdem er zuvor[6]) der Beweisführung mit rhetorischen Mitteln oder dialektischen Schlußfolgerungen Erwähnung getan und so den *συλλογισμός* mit dem *λόγος* zusammenstellt[7]). Aber immer steht die Erkenntnis des *νοῦς καὶ λογισμός*[8]), bezw. wie oben der *γνώμη καὶ λόγος* (VI 737), der rein körperlichen als die höhere geistige Erkenntnis gegenüber[9]). Daraus folgt, daß Klemens dieselben gleichsam als Ausstrahlungen des einen Erkenntnisvermögens des Geistes angeschen, daß er sie den Gegenständen gegenüber unterscheiden wollte, aber in ihrer Wurzel als Einheit betrachtete[10]). Der *λόγος*, die Vernunft ist die Ordnerin der von außen — also durch die Sinne — kommenden Eindrücke, der

---

[1]) Vgl. v. Hertling, Materie und Form S. 158 *Ἐὰν ἐπιχειρῇ τις ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου . . αὐτῇ νοήσει — ἐπ' αὐτῷ γινόμενος τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει κατὰ Πλάτωνα.*

[2]) s. Paed. III 1, 250 § 1 *Τὸ νοερόν, ὅ δὴ λογιστικὸν καλεῖται ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ἔνδον, ὁ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἄρχων ἄνθρώπου* etc. (str. V 1 P. 647 Kl. § 7 *αἰσθήσεις* und *λογικὴ δύναμις*).

[3]) Vgl. str. V 1 § 7 P. 647—48 *νοητῶν* (*ἀντιλαμβανόμεθα*) *διὰυτῆς τῆς λογικῆς δυνάμεως.*

[4]) str. II 11 § 50 P. 455 *Τρία κριτήρια . . αἴσθησις μὲν αἰσθήσεων, λεγομένων δὲ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ὁ λόγος, νοητῶν δὲ νοῦς.*

[5]) So wird str. I 24 P. 417 Kl. § 159 dem *νοῦς* mit der Seele die Ordnung der inneren Kräfte, dem *λογισμός* die Anwendung derselben im Kampf mit den sinnlichen Eindrücken zugeteilt. Vgl. str. II 20 P. 487.

[6]) Vgl. str. V 3 P. 703 Kl. § 95. II 2 P. 487 Kl. § 110; P. 454 Kl. § 48: *Ἡ δὲ δοξαστικὴ ἀπόδειξις . . πρὸς τῶν ῥητορικῶν γινομένη ἐπιχειρημάτων ἢ καὶ διαλεκτικῶν συλλογισμῶν*; I 1 P. 316 Kl. § 1: *ψυχῆς δὲ ἔκγονοι οἱ λόγοι.*

[7]) Vgl II 11 P. 454 Kl. § 48.

[8]) (nach Merk S. 63 platonisch).

[9]) str. III 19 § 102 P. 483 *οὐ κατὰ σῶμα μηνύεται ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.* III 16 P. 889 Kl. § 93: *ἔστι μὲν . . κριτήρια καθάπερ τὰ αἰσθητήρια· τὰ δ' ἄλλα διὰ νοῦ καὶ λογισμοῦ.*

[10]) Vgl. Aall, Geschichte d. Logisidee, Leip. 1899, 417 f.

νοῦς hat seine Tätigkeit im Innern der Seele[1]), er identifiziert sich so gewissermaßen mit dem *ἡγεμονικόν* des Menschen[2]); aber auch der *λογισμός* wird zugleich mit dem *ἡγεμονικόν* als „bleibende und leitende" Kraft, als der „Lenker der Seele" aufgeführt (str. II 11 P. 456 § 51)[3]). Doch gilt vor allem der *νοῦς* als der Träger des göttlichen Ebenbildes[4]), als das Abbild des geistigen und göttlichen Logos, der sich eben durch den *νοῦς* dem Menschen offenbart (str. VI 9 P. 776 § 72), wiewohl auch hierin der *λογισμός* den *νοῦς* begleitet (str. III 19 P. 438 § 102)[5]). Ja der *νοῦς* erscheint sogar als der Ausfluß des Logos und Kraft Gottes im Menschen (*δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος*)[6]). Nur will Klemens dabei die pythagoreische Lehre ausgeschlossen wissen, welche nach seiner Meinung den *νοῦς* als ein Stück der Gottheit in der Seele betrachtete (str. V 13 P. 698 § 89[7]), und damit wendet er sich auch gegen die platonische Schule (a. a. O.)[8]), „denn nicht wie ein Teil Gottes wohnt in uns der Geist (*πνεῦμα*)", der hier mit dem im vorausgehenden bezeichneten *νοῦς ἐν ψυχῇ* gleichgesetzt ist und von Klemens als *ἡγεμονικόν* gedacht wird. Wohl aber erscheint der *νοῦς*, dessen „Auge" die Gnosis ist[9]), als der Träger der Fähigkeit, wonach er auch zu Erleuchtungen und Erkenntnissen erhoben werden[10]) kann, die an sich über seine natürlichen

---

[1]) str. I 24 § 159 P. 417. *Ψυχὴ τὸ τάττον ἐστὶ καὶ νοῦς· ἐν δὲ τοῖς τῆς ψυχῆς πάθεσιν ὧν ἐπικρατοῦμεν τῇ ἀρετῇ* (vgl. P. 808) *λογισμός ἐστι τὸ τακτικόν.* Vgl. str. VI 6 P. 766 § 52.

[2]) str. II, 11 § 50, 51 P. 455 *Χρὴ δὲ . . τῶν ἄλλων πάντων ὑπερβαίνοντας* (alle anderen Vermögen außer acht lassen) *ἐπὶ τὸν νοῦν ἵστασθαι*; Paed. II 2 P. 183 St. 173/28,3 *κυβερνήτης ὁ νοῦς.*

[3]) *Ὁ λογισμὸς καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἅπταιστον μένον καὶ καθηγούμενον τῆς ψυχῆς κυβερνήτης αὐτῆς εἴρηται.* Vgl. str. VI 16 P. 809 Kl. § 136.

[4]) Protr. X P. 79 St. 98. str. V 14 P. 703 § 95: *εἰκὼν μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ. — εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος — ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ; — εἰκὼν . . Θεοῦ θεῖος λόγος εἰκὼν δ' εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς.*

[5]) *Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν . . . κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν.*

[6]) Photius cod. 109 bei Zahn, Supplem. Clement. III S. 65. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen 1884. Vgl. str. V 1 P. 648 Kl. § 8. Vgl. fragm. 17 M 770 Oxon. ed. p. 1335.

[7]) *Ἐντεῦθεν οἱ ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν θείᾳ μοίρᾳ τὸν νοῦν εἰς ἀνθρώπους ἥκειν φασι καθάπερ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁμολογοῦσιν.* cf. Ziegert S. 27.

[8]) *Οἱ δὲ ἀμφὶ Πλάτωνα νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόρροιαν ὑπάρχοντα . . . ἀλλ' οὐχ ὡς μέρος Θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα.*

[9]) str. III 5 P. 531 Kl. § 44. Vgl. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871, S. 142—145.

[1]) str. III 5 P. 530 Kl. § 42 *καθαρὸς γὰρ ὢν καὶ πάσης ἀπηλλαγ-*

Kräfte hinausgehen. Dies allein kann Ziegert zugestanden werden[1]), der, hauptsächlich gestützt auf ein Fragment der „Exzerpte aus Theodot“ bei Klemens, die Lehre von einer dritten Seele dem *σπέρμα πνευματικόν* herauslesen will. Aber diese Fähigkeit als verschieden vom natürlichen *νοῦς* zu bezeichnen (Ziegert 1894, S. 31), besteht keine Ursache[2]), abgesehen davon, dass jenes Fragment, selbst bei seiner Echtheit, nur die Meinung Theodots bezeugen würde. Wie jedoch die Erhebung selbst stattfindet, was unter der *ἀπόρροια θεϊκή*[3]), unter den göttlichen Lichtfunken des Logos (Protr. P. 64 St. 57[4]), dem Anhauch heiligen Geistes (P. 61 St. 53/71; str. V 13 P. 698 Kl. § 89)[5]), den Samen der Wahrheit (str. I 13 P. 349 Kl. § 57; c. 12 P. 349 Kl. § 56) „des Logos“[6]) näherhin zu verstehen ist, was Klemens unter dem Zaubertrank Gottes (*φίλτρον*) im Inneren des Menschen[7]), dem *νοερόν* (cf. Paed. III 1 P. 250 St. 236/1,2) gemeint hat, kann für unseren Zweck nur insofern von Belang sein, als darin das Grenzgebiet der menschlichen Erkenntnis angedeutet erscheint (s. das II. Kapitel II. Abschnitt).

II. Kapitel.

Quellen und Entstehung der Erkenntnis.

Alle Wahrheit beruht nach Klemens in dem, der uns Sein und Leben und Vernunft mitgeteilt[8]). Alle Erkenntnis ist Teilnahme an der göttlichen Wahrheit[9]), an den gött-

---

πένος ὁ νοῦς δεκτικός πως ὑπάρχει τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως ἀνισταμένης ἐν αὐτῷ τῆς θείας εἰκόνος.

[1]) 1894, S. 23ff. vgl. Marquardt p. 5 A. 17.

[2]) str. VI 9 P. 776 Kl. § 72 *τὸ γὰρ εἶδος ἑκάστου ὁ νοῦς ᾧ χαρακτηριζόμεθα* (= unser Wesen). Vgl. str. III 13 P. 553 § 93, s. Capitaine S. 135ff.

[3]) Protr. c. 6 P. 60 St. 52/68, 3.

[4]) *Ἐναύσματά τινα τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ.*

[5]) Protr. P. 60 St. 52. str. VI, 808 § 134.

[6]) str. I 1 P. 317 *ψυχὴ γὰρ οἶμαι ψυχῇ καὶ πνεῦμα πνεύματι συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου σποράν*; vom höheren *πνεῦμα* ist die Rede, nicht von dem mit der Seele identischen *πν. ἡγεμονικόν*, wie aus dem Zusatz *τοῦ λόγου σπορά* hervorgeht und aus dem Zusammenhang bestätigt wird, denn das Schriftwort soll dadurch begründet werden *παραβαλεῖς — καρδίαν — εἰς νουθέτησιν τῷ υἱῷ σου.*

[7]) Paed. I 3 P. 102 St. 94/7,2.

[8]) str. V 1, 647 § 6 *ὁ δὲ μεταδοὺς ἡμῖν τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν μεταδέδωκεν καὶ τοῦ λόγου λογικῶς . . . ζῆν ἐθέλων ἡμᾶς.*

[9]) str. IV 25 P. 634 Kl. § 157. VI 1 P. 737 Kl. § 3 *ἐκ μεταδόσεως τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας.*

lichen Ideen[1]). Hier aber fragen wir nun schlechthin nach den natürlichen Wegen der Erkenntnis. Wir erinnern uns jedoch aus früherem[2]), wie Klemens die verschiedenartigsten Meinungen hierüber anführt, ohne seine eigene auszusprechen (str. I 19 § 94). Indessen geht aus der ganzen sonstigen Ausdrucksweise hervor, daß er weit entfernt ist, die an jener Stelle berührten Meinungen von einer mit der Natur gegebenen Idee (*φυσικὴ ἔννοια*)[3]) oder „allgemeinen Vernunft" (*κοινὸς νοῦς*)[4]) zu teilen. Str. V 698 § 88 redet zwar von einer nach Xenokrates „selbst in den unvernünftigen Geschöpfen" wohnenden Idee des „Göttlichen"; daselbst ist auch von der Annahme einer Mitteilung des göttlichen *νοῦς* an die einzelnen Seelen gesprochen, aber auf die Offenbarung im Paradies bezogen (Gen. 1, 7). Was Klemens von der uns „eingeflanzten Gemeinschaft mit dem Himmel" sagt, bezieht sich, wie der Trieb zum Guten (V 1 § 7) auf die Anlage der noch nicht durch Unwissenheit verdunkelten Natur, die dann durch den Logos wieder herzustellen und zu erwecken war[5]). Nach ihm stammen alle Erkenntnisse, insoweit sie nicht höherer Erleuchtung oder dem unmittelbaren Selbstbewußtsein entspringen, von der Außenwelt und sind durch Anstrengung der einzelnen Vernunft zu erwerben[6]) nach dem Grundsatze: du wirst finden, wenn du suchest[7]).

Ziegert[8]) wollte bei Klemens auch die platonische Präexistenzlehre erkennen, so daß wenigstens ein Teil unserer Erkenntnisgegenstände ihm sich so erklären würde. Aber abgesehen davon, daß Klemens ausdrücklich sogar die Absicht kundgibt[9]), er wolle ein ganzes Buch gegen jene von den Gnostikern mißbrauchte Anschauung schreiben, spricht er an der von Z. dahin gedeuteten Stelle[10]) lediglich von unserem

[1]) str. V 3 P. 653—54 Kl. § 16 *ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ — λόγον τοῦ θεοῦ.*

[2]) Vgl. Einleitung S. 4.

[3]) Vgl. Preische, De gnosei Clementis Alexandrini p. 25.

[4]) cf. str. I 19, 373 § 94.

[5]) cf. protr. 2, 21 St. 19; str. I 349 § 57; I 330 § 26: *ἔχουσι μέν τι οἰκεῖον φύσεως ἰδίωμα οἱ σοφοὶ τῇ διανοίᾳ.* cf. str. VII 2, 833 § 8.

[6]) V 3, 654; VI 17, 818 § 149 § 150 *αὐτὴν δὲ τὴν ἀλήθειαν πολυπραγμονητέον . . ζητοῦντες μαθεῖν.* VI. 9 778: *οὐ συγγεννᾶται γνῶσις.*

[7]) str. IV 23. 631 § 150; c. 2, 565.

[8]) Die Psychologie d. Kl. Al. S. 8. In der 2. Auflage 1894 S. 11 ff. etwas gemildert.

[9]) str. III 3, 516 § 13.

[10]) Protr. I, 7 St. 7. Z. benützt bes. das oben berührte Fragment der excerpt. ex Theod. vgl. Marquardt p. 9—11; str. IV 26, 640 § 169 ist nur ein Zitat des Epicharmus.

Dasein vor der Erschaffung als „gewissermaßen in Gott“ und bezeichnet dessen wahren Charakter als bloße „Bestimmung zum Sein in der Zukunft“, daher nur als ideales nicht als wirkliches Dasein[1]), welches erst durch die schöpferische Einhauchung der vernünftigen Seele seinen Anfang nimmt[2]). Außerdem leugnet er entschieden die von der Präexistenzlehre vorausgesetzte Umwandlung des besseren Zustandes der Seele in einen schlechteren (str. III 14, 554 § 94[3]), gleichwie überhaupt die Seele von Haus aus weder gut noch schlecht ist, sondern nur die Anlagen zum Guten oder Bösen mit zur Welt bringt[4]). Dem entspricht darum auch die Auffassung des Klemens von der Entstehung der Erkenntnis. Wohl redet er viel von Gedächtnis[5]) und Erinnerung[6]), wodurch die Erfahrungen des eigenen Lebens[7]) sowohl, als auch die Beispiele der Vergangenheit[8]), wie die Eindrücke und Erkenntnisse der Vernunft selbst[9]) festgehalten werden, um ihrerseits wieder zur Grundlage neuer Schlüsse auf Gegenwart und Zukunft zu dienen. Allein niemals spricht er dabei von Erfahrungen, die einem vorweltlichen Zustande angehört hätten[10]), der Inhalt der Erinnerung beschränkt sich auf die im gegenwärtigen Leben aufgenommenen Gedächtnisspuren. Um so lebhafter betont unser Schriftsteller die durch Unterricht und Belehrung empfangene Bereicherung des Wissens und nennt den Mangel an Gelehrigkeit schlechthin die Quelle der Unwissenheit[10]).

Darum bewahrt Klemens so dankbare Gesinnung gegen

---

[1]) *οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ* s. oben S. 7.

[2]) str. V 14, 703 § 95 — im Unterschied von Platos Ideenlehre behandelt; vgl. VI 9, 778 § 76. 77.

[3]) *Ὅς (παντοκράτωρ) οὐκ ἄν ποτε ἐξ ἀμείνων εἰς τὰ χείρω κατάγοι ψυχήν*; vgl. IV 26 § 169; III § 94.

[4]) str. IV 26 639 § 166; VI 11, 788 § 95.

[5]) str. VII 15, 888 § 91 *πόνῳ ἕπεται γλυκεῖα εὕρεσίς τε καὶ μνήμη*; str. I 324 § 14; VI 2, 750 § 22.

[6]) Paed. III 11, 289 § 60 *ὑπόμνησις*; P. 298 § 76 St. 278: *ἀνάμνησις λογική*.

[7]) str. II 12, 457 § 53 *τοῦ γὰρ χρόνου τῷ μὲν παρῳχηκότι ἡ μνήμη τῷ δὲ μέλλοντι ἐλπίς ἐστι*.

[8]) str. I 9, 342 § 44: *ὁ δὲ πρὸς τὸν βίον ἀναφέρων ἕκαστα τὸν ὀρθὸν ἔκ τε τῶν Ἑλληνικῶν καὶ τῶν βαρβαρικῶν ὑποδείγματα κομίζων πολύπειρος οὗτος τῆς ἀληθείας ἰχνευτὴς καὶ τῷ ὄντι πολύμητις*. Vgl. I 19, 373 § 93; VI 11, 785 § 91.

[9]) Paed. III 11, 298 s. unter A. 7 u. 8.

[10]) Und doch müßte dies bei der Voraussetzung der Präexistenz zutage treten.

[11]) str. II 14, 797 § 112 *ἀμαθία δὲ ἀγνοίας αἰτία*; V 679. 680 § 58: *σφάλλεται ὁ ἄπειρος καὶ ἀμαθής*.

alle, die ihn belehrt (I 1 § 11 P. 322), er redet von der gegenseitigen Abhängigkeit und Lehrmitteilung der Philosophen untereinander[1]), von der Einteilung der Lernenden — Heiden, Philosophen und Juden, Häretiker, Gnostiker — in vier Klassen, wie er wohl selbst als hochgefeierter Lehrer dies für nötig hielt[2]). Und er bleibt beim irdischen Lehrer nicht stehen. Um wie viel mehr muß uns Gott belehren über das, was unser Ziel und der Weg dazu ist „nach Platos Meinung“[3]). Darum nennt Klemens den Weg zur Wahrheit den Glauben (str. II 2 P. 430 § 4)[4]); und den Glauben hinwiederum, der das Wort des Lehrers, wie dasjenige Gottes auffassen muß, zunächst ohne dessen innere Begründung zu kennen, bezeichnet unser Schriftsteller als vorläufige und freiwillige Annahme des gehörten (*πρόληψις ἑκούσιος*)[5]) oder — mit stoischen Ausdrücken als freie Zustimmung (*συγκατάθεσις*) des gottergebenen Geistes[6]), womit Klemens zum eigentlichen Offenbarungsglauben überleitet. Auf den Glauben gründet sich sodann das Handeln und die Wissenschaft[7]), er ist die Grundlage der Wahrheit, gleichwie die vier Grundstoffe[8]) die Wesensbedingungen des Lebens bilden. Aber wir dürfen uns mit der *ψιλὴ πίστις*[9]), dem bloßen Glauben, nicht begnügen, sondern müssen auch nach dessen wissenschaftlichem Verständnis trachten. Aus der *πίστις δοξαστική*[10]), der freiwilligen Unterwerfung unter die Offenbarung, muß die *πίστις ἐπιστημονική*[11]), der wissenschaftliche Glaube, werden und daraus die *Γνῶσις* sich entfalten[12]). Aber nun erhebt sich die gleiche Frage: welches ist der Anfang der wissenschaftlichen Erkenntnis? Und Klemens gibt die Antwort: der Ausgangspunkt der Wissenschaft ist ebenso unbeweisbar wie der Glaube[13]); und inso-

---

[1]) str. VI 2 Kl. § 15 P. 745—46; V 9 P. 681 Kl. §§ 58—60.
[2]) str. VI 15 P. 799 § 119; P. 800.
[3]) str. VI 15 P. 802 § 123.
[4]) *Ὁδὸς δὲ (τῆς) ἀληθείας ἡ πίστις.*
[5]) Vgl. Epikur b. Laert. Diog. X 33 zitiert str. II 4 M 948 Anm. 66 P. 437.
[6]) str. II 2 § 28 P. 432 *Πίστις . . πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις.*
[7]) a. a. O.
[8]) II 6 § 31 P. 445.
[9]) str. I 342; V 678; V 12, 692 § 79.
[10]) str. II 11, 454 § 48 *πίστεως δὲ οὔσης διττῆς τῆς μὲν ἐπιστημονικῆς τῆς δὲ δοξαστικῆς . . . πίστις δύναμις τοῦ θεοῦ — ἀληθείας.*
[11]) II 2, 433 § 9; 454 § 48.
[12]) VII 10, 866 *ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*; II P. 454 § 48.
[13]) II 4, 435. *ἀρχαὶ ἐπιστήμης ἀναπόδεικτοι.* P. 437 Kl. § 14 § 17.

fern konnte Epikur[1]) seinen Glaubensbegriff mit dem Anfang der Wissenschaft als Zustimmung (vorläufige Annahme) der Denkkraft zu etwas Einleuchtendem verschmelzen. Aber so sehr Klemens diese Meinung des heidnischen Philosophen zur Begründung der Notwendigkeit des Glaubens verwertet[2]), ebenso spricht er seinen Standpunkt klar aus, daß ihm jener Glaubensbegriff nicht als solcher genüge. Ist nämlich jene erste Voraussetzung der Wissenschaft mit der Erkenntnis des in sich Einleuchtenden[3]) durch Sinn und Verstand gegeben[4]), so bleibt das Glauben immer noch eine freiwillige Zustimmung[5]) zum Worte Gottes oder seiner Gesandten. Dort (bei der Wissenschaft) ist der Natur nach das erste der *νοῦς*, jedoch der Betätigung nach die *αἴσθησις*[6]). Das Wort des Glaubens aber setzt ebenso das Sinnesvermögen wie die Denkgesetze zu seiner Aufnahme voraus[7]). Das Ergreifen der durch die Sinne dargebotenen Anschauungen in der Seele (*σύνεσις καὶ ἀντίληψις*)[8]) findet statt durch ein „gewisses seelisches Empfinden und Unterscheiden (*διά τινος ψυχικῆς αἰσθήσεως καὶ διακριτικῆς . . . νοήσεως*[9]), dem bei der Gutheit des Gegenstandes bezw. dessen Zusammenhang mit wahrer Tugend der Zustand freudiger Hingebung an denselben entspricht[10]). Dieses Empfinden und Unterscheiden geschieht aber nicht mit Freiheit, wie das Glauben, sondern mit Notwendigkeit der Natur[11]), wie sie sich aus der unmittelbaren Evidenz ergibt, wenn sie sich auch nicht aus vorhergehenden Prinzipien weiter be-

[1]) a. a. O. P. 436—37 § 16 cf. § 17.

[2]) § 17. *εἰ τοίνυν ἡ πίστις οὐδὲν ἄλλο ἤ πρόληψίς ἐστι διανοίας — οὐ μὴν μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως.* cf. II 2, 433 § 9. s. S. 19.

[3]) II § 13: *κοινὸν δὲ νοῦ καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές.*

[4]) str. V 1, 645 § 3; *τέχνη τις φυσική*; II 6 § 25; II 4, 435 § 13: *ἔκ τε αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης οὐσία.*

[5]) II 2, 433 § 8 *πρόληψις ἑκούσιος.* cf. II § 123.

[6]) str. IV 4 P. 435 *φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις.* cf. VI 16 P. 809 § 137 *αἱ μὲν κατ' ἔννοιαν, αἱ δὲ κατ' ἐνέργειαν.*

[7]) str. II 2 P. 433 § 9 *αἴσθησις ἀρχὴ πίστεως· ἀπὸ γὰρ ταύτης αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὸν λόγον . . καὶ τὴν διάνοιαν ἐκτείνονται.*

[8]) VI 1, 737 § 3; IV 641 § 171; I 18 P. 370 § 88.

[9]) VII 7, 852 § 36 *Ἡ ἀκοὴ οὐ διὰ τῆς σωματικῆς δυνάμεως ἔχει τὴν ἀντίληψιν ἀλλὰ διά τινος ψυχικῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς διακριτικῆς τῶν σημαινουσῶν τι φωνῶν νοήσεως.*

[10]) VI 12, 789 § 99 *εὐφροσύνην . . . τῆς κατὰ τὴν ἀλήθειαν ἀρετῆς διά τινος ἑστιάσεως καὶ διαχύσεως ψυχικῆς . . . . ἀγαθαὶ καὶ καλαὶ πράξεις* Paed. II § 7 *ἑστίασις ἀγάπης.*

[11]) str. II 3 P. 434 § 11 *ἔχουσα τὴν . . φυσικὴν ἀνάγκην* etc. Vgl. I 20, 378 § 100 *ταῖς τῶν λόγων ἀνάγκαις.*

weisen läßt[1]). Das ist die „Voraussetzung“ *ὑπόληψις* des ersten Erkennens, die erste Stufe zur Wissenschaft[2]). Aber verschieden davon und ausdrücklich ihr als der *ὑπόληψις ἀσθενής* entgegengesetzt (II 6, 443 § 27 cf. § 28, 444) ist die *ὑπόληψις* und zugleich *πρόληψις* des Glaubens[3]), die aus der freien Zustimmung der vernünftigen Seele zu einem feststehenden Inhalt[4]) entspringt und von Klemens ausdrücklich der Zustimmung aus physischer Notwendigkeit den Gnostikern gegenüber[5]) entgegengestellt, mithin in seinem Gebiete doch einigermaßen abgegrenzt wird[6]).

Epikur[7]) — aber nicht Klemens — hat den Glauben die *πρόληψις . . ἐπί τι ἐναργές* — die vorläufige Annahme einer evidenten Wahrheit genannt mit Beziehung auf das sittliche Leben. Aber das ist es eben, was Klemens von seinem eigenen Glaubensbegriff ausdrücklich ausschließen will[8]). Er benützt nur den Begriff Epikurs, um seine Thesis von der Notwendigkeit des Glaubens zur *γνῶσις* durch den heidnischen Gewährsmann zu beleuchten. In Wirklichkeit schließt er die Zustimmung *ἐπί τι ἐναργές* vom eigenen Glaubensbegriff aus. Daher kann man nicht mit de Faye von dem Anfang der Erkenntnis — bei unserem Schriftsteller — in einem unbewußten Glauben reden[9]). Vielmehr gehen dem Glauben verschiedene Pfade der Weisheit voraus, bis er selbst zum Weg der Wahrheit wird[10]), bezw. die Seele auf ihn gelangt. Gegenüber den Basilidianern, die den Glauben

---

[1]) II 4 P. 435 § 13: *κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές.*

[2]) a. a. O.

[3]) II 2, 432 § 8 *πρόληψις ἑκούσιος . . θεοσεβείας συγκατάθεσις.* cf. c. 6, 444 § 28.

[4]) *ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις* str. V 1, 645 § 3; II 443 § 27 *συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι.* (cf. Knittel in theol. Quartalschr. 1873 S. 193.)

[5]) a. a. O. II 3, 433—34 §§ 10—11.

[6]) Christ S. 6 bestreitet dies. Unklarheit der Abgrenzung scheint uns nur in der nicht scharf gefaßten Scheidung des Offenbarungsglaubens von demjenigen an menschliche Autorität zu liegen.

[7]) str. II 4, 437 § 16; vgl. VII 17 P. 819 *Ἀντίληψις δὲ νοερὰ πίστεως ἔχεται.* Seinem Gegenstande gemäß überträgt Klemens den Begriff des natürlichen Glaubens auf den Offenbarungsglauben, den er vor allem im Auge hat (S. 20 A. 6).

[8]) a. a. O. § 17.

[9]) Faye, Clément d'Alexandrie p. 198.

[10]) VII § 91; II 2 P. 430 § 4 *αἱ δὴ ὁδοὶ σοφίας ποικίλαι ὀρθοτομεῖν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁδὸς δὲ πίστις* (sc. *ὁδὸς ἀληθείας*), zu dem die *ποικ. ὁδοὶ* die rechte Handhabung (*ὀρθοτ.* neutestamentl.) bezw. Vorbereitung bieten.

einfach die Zustimmung zu dem nicht in die sinnliche Erscheinung Tretenden nannten (str. II 6, 443 § 27) hebt Klemens hervor: Der Glaube ist gegründet auf die Erscheinung des Logos, und darum keine bloße Vermutung vor jeglicher Beweisführung, sondern Zustimmung zu einer feststehenden (d. i. wohlbegründeten, auf Beweise gestützten) Wahrheit und so ist er nicht eine haltlose, sondern eine wenn auch freiwillige Annahme, weil Zustimmung ohne die Erfassung seiner Evidenz (*πρὸ καταλήψεως*), so doch eine wohlbegründete Vorausannahme (*πρόληψις*) seiner auf dem Logos beruhenden Wahrheit. In diesem Sinne glauben wir aus dem schon von Knittel (theol. Quartalschr. 1873 S. 193) eingehend gewürdigten Zusammenhang die dunkle Stelle str. II 6 (P. 443—44 § 27. 28) erklären zu müssen (cf. V 13 § 85 P. 697).

Vor allem jedoch scheint uns der Schlüssel zu dieser Erkenntnis in der Aufhellung der Art und Weise zu liegen, wie jenes „seelische Empfinden und Unterscheiden" der von den Sinnen gebotenen Anschauungen zustande kommt; denn offenbar sind dort die Anfänge für die Betätigung der vernünftigen und praktischen Vermögen nach Klemens zu suchen[1]). In den Körper eingeschlossen[2]) sind wir zur Wahrnehmung der sichtbaren Welt[3]) auf ihn und seine fünf Sinnesvermögen[4]) angewiesen, die zugleich mit dem *πνεῦμα αἰσθητικόν* in Tätigkeit treten[5]) und uns die natürliche Anschauung der Außenwelt[6]) vermitteln, um so reiner und deutlicher, je weniger sie durch sinnliche Leidenschaften geschwächt sind[7]), und die uns so die „vorläufige Erfassung durch die Sinneswahrnehmungen (*σύνεσις καὶ ἀντίληψις δι' αἰσθητηρίων*) ermöglichen[8]). Diese Wahrnehmung findet

---

[1]) S. ob.; str. II 2, 433 § 9 S. 18 A. 9; vgl. IV 23, 631 § 150: *ἡ τῶν αἰσθητῶν ἀποστροφὴ τὴν πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσιν ποιοῖ ἄν . . . ἡ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσις κατὰ φύσιν . . . ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν*; vgl. Theophrast II 2 § 9 angeführt.

[2]) str. V 1, 647 § 7 *τῶν μὲν αἰσθητῶν διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμεθα . . ., αἰσθητῶς.*

[3]) II 2, 430 § 5; VI 1, 737 § 3; V 6, 665 § 33.

[4]) VI 16, 808 § 134; V 6, 665 § 33 *πεντάς.*

[5]) str. VI 17, 820 § 154; vgl. VI 16, 808.

[6]) II 2, 430 § 5: *τὴν φυσικὴν περιείληφε θεωρίαν τὴν κατὰ τὸν αἰσθητὸν κόσμον.*

[7]) II 20, 487; VII 12, 874; Paed. II 2, 183, 179 St. 169 P. 209 § 68 St. 197/66, 3. 198 spricht sogar vom Verhältnis der Sinne zum „Gehirn" und zu den Leidenschaften der Seele.

[8]) str. VI 1, 737 § 3. Das Wort *σύνεσις* erscheint als Bezeichnung für die unmittelbare geistige Erfassung des durch die Sinne

statt einerseits durch das nun entstehende Sinnenbild (*φαντασία*)[1]) andererseits durch die damit verbundenen Regungen (*πάθη*)[2]), des *πνεῦμα σωματικόν*, welche durch unerklärte Wechselwirkung in der Seele zum Bewußtsein gelangen und, indem sie gewisse Reizungen derselben (*ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς*)[3]), sei es des Wohlgefallens[4]), der Verwirrung der Furcht, des Zornes[5]) oder dergl. auslösen, wiederum teils fördernd, teils hemmend auf die weitere Betätigung des Erkenntnisvermögens Einfluß haben[6]). Je mehr die Seele diese Eindrücke beherrscht[7]), desto freier entfalten sich ihre Fähigkeiten[8]), desto naturgemäßer[9]) nimmt die von den Sinnen dargebotene Erkenntnis ihren Lauf: d. i. die Vernunft prüft die gewonnenen Sinnesbilder[10]), ohne sich von denselben verwirren zu lassen, bringt Einheit in sie[11]), beurteilt alle, der Verstand aber sucht den geistigen Begriff[12]), die Idee im sichtbaren Dinge, er erhebt die Erkenntnis aus der Sphäre einer bloßen phantastischen Kraft[13]), wie sie die Sophisten herabgewürdigt hatten, in eine höhere geistige Welt; der *κόσμος νοητὸς* und *αἰσθητός* haben in ihm

---

Wahrgenommenen, ähnlich wie die „Perzeption" im modernen Sinne; vgl. str. II 2, 430 § 4.

[1]) str. II 20 P. 487 § 110: *τῶν γὰρ κινουμένων ἃ μὲν καθ' ὁρμὴν καὶ φαντασίαν κινεῖται*; V 5, 661 § 28; II 17, 468 § 76; V 5 a. a. O. *μὴ συγκατατίθεσθαι τῇ φαντασίᾳ.*

[2]) str. VII 12, 874 § 71; II 20, 486 § 108: *προσπασσαλοῖ* (= es unterwirft, heftet an) *τῷ σώματι τὴν ψυχὴν . . . μὴ ἀφορίζοντος . . . τῶν παθῶν* (sc. *τοῦ σώματος*); VI 16, 808 *πρωτοπαθοῦν* (*τὸ σαρκικόν*) *διὰ σώματος*; V 6, 668 § 38 nennt *στῆθος* das *οἰκτήριον καρδίας τε καὶ ψυχῆς.*

[3]) str. II 20, 487 § 110: *ὁ . . . ἁπλοῦς λόγος . . . τὰ πάθη πάντα ἐναπερείσματα τῆς ψυχῆς φησὶν εἶναι . . . οἷον ἐναποσφραγίσματα τῶν πνευματικῶν δυνάμεων.*

[4]) str. V 4, 656.

[5]) str. II 7, 446; 13, P. 460; IV 6, 578; IV 15 § 11.

[6]) str. IV 6, 578: *φαῦλοι διαλογισμοί*; IV 15, 616; VI 6, 764: *κἂν πάθεσι ἐπισκοτῶνται*; VI § 112, 796, Paed. I 13, 158.

[7]) str. I 6, 335 *ἐκκαθαίρεταί τε τῶν αἰσθητῶν καὶ ἀναζωπυρεῖται ἡ ψυχὴ, ἵνα . . . ἀλήθειαν διιδεῖν δυνηθῇ.* Paed. II 4, 192; str. IV 6, 578; fragm. IX P. 1005 u. a. VII 6 § 32.

[8]) IV 18, 617; c. 22, 627 *ἀναλλοίωτον . . . φαντασιῶν*; IV 23, 631; II 2, 433 § 9.

[9]) str. I, 377 § 99 *προσφυῶς*; IV, 631 a. a. O.: *ἡ πρὸς τὰ νοητὰ οἰκείωσις κατὰ φύσιν περιαγωγὴ . . . ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γίνεται*; VII 875 § 71.

[10]) str. II 20 P. 487 *διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς*; V 5, 661 § 28 *μὴ συγκατατίθεσθαι.*

[11]) VI 808 § 135.

[12]) str. I 6, 335; VII 7, 854 § 40; IV 23, 631 § 150.

[13]) str. II 2, 430 § 5; I 8, 339 § 39: *δύναμις φανταστική.*

ihre Brücke gefunden, wie dies Klemens in der schönen Allegorie Abrahams[1]) zum Ausdruck bringt: die Erkenntnis vollzieht sich in drei „Tagen" d. h. Absätzen, zunächst in der Sinneswahrnehmung (*ἡμέρα δι' ὄψεως*), welche sodann das Verlangen der Seele weckt (*τῆς ψυχῆς ἐπιθυμία* s. oben *ἐπερείσματα*); am dritten „Tage" aber öffnen sich die Augen der geistigen Einsicht, und der Verstand durchdringt mit dem Lichte der Wahrheit das dunkle Vorstellungsbild[2]). Der Künstler ergreift in der sinnlichen Schönheit[3]) die Idee, nach der er sein Kunstwerk schafft, vom *πνεῦμα αἰσθήσεως* getragen, den ihm der Schöpfer selbst verliehen, der in der Bildung des Menschenwesens Kunst und Ideal zur Einheit verbunden[4]). Die prüfende Vernunft[5]) aber forscht nach dem, was dem erkannten Ding an sich zukommt und im Verhältnis zu anderen[6]), sie löst die sinnenfälligen bezw. natürlichen Eigenschaften von ihrem Träger[7]), bis sie zum geistig erfaßbaren Wesen[8]), und zum höchsten Gedanken[9]) vorgedrungen. Mit dem Auge der Einsicht (*συνεσις*)[10]) blickt die Seele nach außen und ergreift die sinnliche Welt, die zuletzt zur höchsten Ursache emporweist[11]); so wird sie zur Schauung der Ideen angeregt[12]), zur Erfassung des Wesens im geistigen Begriff[13]) und dringt ein in den *κόσμος νοητός*, um, was das Sinnenvermögen erkannt hat (*κατ' ἐνέργειαν* vgl. Aristoteles[14]), auch begrifflich

---

[1]) str. V 11, 690 § 74: *πρώτη . . . ἡ δι' ὄψεως ἡμέρα, δευτέρα δὲ τῆς ψυχῆς . . . ἐπιθυμία· τῇ τρίτῃ ὁ νοῦς τὰ πνευματικὰ διορᾷ διοιχθέντων τῶν τῆς διανοίας ὀμμάτων.*

[2]) Vgl. str. V 5, 661 § 28: *τάχα δὲ καὶ φαντασίαν τὴν ζοφηρὰν συγχεῖν τῷ τῆς ἀληθείας φωτὶ δεῖν ἠνίσσετο.*

[3]) Paed. III 7, 276 St. 258 § 37; VI 17, 823 § 160 wird diese künstlerische Kraft *φρόνησις* genannt, ihre Anlage *πνεῦμα αἰσθήσεως* (VI 17, 820 § 154), ihr Ursprung mit letzterem auf Gott zurückgeführt (a. a. O. cf. str. I 4, 330 § 25; VI 17, 823 § 160.

[4]) str. IV 23, 632 § 152: *κοινῆς οὔσης καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς οὐσίας.* Protr. 4, 51 § 57: *ἡ τέχνη ἀλήθεια.*

[5]) V 6, 669 § 40: *ὁ λόγος διακρίνων ἕκαστα.*

[6]) V 12, 695 § 83.

[7]) V 11, 689 § 72: *ἀφελόντας . . . τὰς φυσικὰς ποιότητας.*

[8]) VII 7, 854 § 40: *ἐπακολουθοῦντες . . . εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν.*

[9]) V 11 689 § 72: *ἐπὶ τὴν πρώτην νόησιν προχωροῦντες.*

[10]) Paed. I 9, 144 *σύνεσις ὄψις* (*ὄμμα*) *τῆς ψυχῆς*; vgl. str. I 321 § 10.

[11]) Vgl. Paed. a. a. O. *συνιὼν τὸν θεόν.*

[12]) Vgl. str. IV 22 P. 626 § 138; V 1 P. 643; fragm. 4 M. 739 P. 1002; fragm. 10 M. 751.

[13]) Vgl. fragm. 4 a. a. O. perceptibiliter-intellegibiliter; s. ob. A. 10.

[14]) str. VI 16 P. 809 § 137.

zu erfassen (*κατ' ἔννοιαν*), und sich von den so durch die Vermittlung der Außenwelt einströmenden Begriffen zu weiteren Erkenntnissen, sei es rein gedanklicher[1]), sei es praktischer Natur in den *διάνοιαι*[2]) bis hin zur höchsten *ἔννοια θεοῦ* zu erheben, wie wir dies bei der Betrachtung des Umfangs der Erkenntnis noch näher würdigen werden.

Für jetzt genügt es auf die zweite Quelle der Erkenntnis hinzuweisen, die vor allem durch jene Scheidung der Wahrheit von den Erscheinungen gleichsam entbunden wird, wenn der Mensch in der Fülle der von außen her ihn umfangenden Eindrücke sich selbst als Teil des Ganzen wahrnimmt[3]) und der Außenwelt gegenübergestellt sieht, indem die Seele von den Sinneseindrücken sich loslösend (*πεπαυμένη*), sich auf ihr eigenes Wesen zurückwendet[4]), ihre Natur und Herkunft, Bestimmung und Eigenschaften erwägt[5]) und so in der Selbsterkenntnis sich selbst findet[6]). Damit kommt Klemens dazu, die „ohne Beweis" *ἀναπόδεικτοι*[7]), auf Grund ihrer durch Verstand und Sinn aufgefaßten Evidenz[8]), angenommenen Grundwahrheiten, vor allem den Sophisten gegenüber, aufzuzeigen. Dabei führt er uns in seine Anschauung über die „wahre Dialektik" ein, welche seine Gegner durch Mißbrauch in Verruf gebracht hatten[9]), und bestimmt sie[10]) als das „vernunftmäßige Ausgehen von dem im Denken erfaßten mit der Prüfung des Rechtes der

---

[1]) str. V 13, 698 § 88: *θεία ἔννοια*; str. VI 15, 805 § 130; c. 16, 808 § 136: *τὰ κατ' ἔννοιαν τε καὶ διάνοιαν*; V 11 § 75.

[2]) str. IV 23, 632 § 151; II 2, 433 § 9; 437 § 16; I § 26; Paed. III 2 P. 260 St. 244: *μετάγεται γὰρ ἡ διάνοια ὑπὸ ἡδονῆς*; strom. III §§ 75, 76; II 2, 433 § 9; c. 19, 483 § 102. Auch der allegorische Schriftsinn mit seiner prakt. Tendenz erscheint in Verbindung mit der *διάνοια* (str. V 9, 681 § 59; I 22, 410 § 149; V 12, 695 § 83; V 11 § 75. Aristoteles redet von der *διάνοια πρακτική*. Xenokrates nach II 5, 442 von der *φρόνησις πρακτ.* und *θεωρητική*.

[3]) str. I 14 P. 351 § 60.

[4]) str. IV 22 P. 627 § 142: *ἡ ψυχὴ συννεύει πρὸς αὐτήν*; str. IV 22, 627.

[5]) str. V 4 P. 658 § 21: *τὸ γνῶθι σεαυτὸν πολλὰ ἐνδείκνυται* etc. *τίς τέ σου ἡ οὐσία.*

[6]) *τοῦτ' οὖν ἐστὶ τὸ εὑρεῖν τὴν ψυχὴν τὸ γνῶναι ἑαυτόν* a. a. O.

[7]) str. II 4, 435 § 13: *αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι.* § 14; VII 16, 891 § 95.

[8]) § 13: *κοινὸν — νοῦ καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές*; vgl. P. 437 § 16: *πρόληψις . . . ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργές καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν.*

[9]) str. I 8, 340 § 39 P. 339; VI 16, 817 § 148 I 18 § 177.

[10]) str. VI 17, 821 § 156: *ἡ γοῦν περὶ τῶν νοηθέντων λογικὴ διέξοδος μετὰ αἱρέσεως καὶ συγκαταθέσεως διαλεκτικὴ λέγεται.*

Zustimmung". Insofern ist dieselbe von Anfang an schon „gemischt mit Wahrheit" [1]), die sie nun genauer „betrachtet" und sichtet durch ihre Tätigkeit, die *φρόνησις*, jedes der seienden Wesen nach seinem Begriffe sondernd, die Artunterschiede und Einzelmerkmale heraushebend, jedes Seiende bestimmend, so wie es ist. Ebenso [2]) trennt sie die Gattung von der Art, die Einzeldinge von der Gesamtheit und untersucht alles, bis sie bei den ersten und einfachen Wahrheiten stehen bleibt, die eben nur durch die Evidenz ergriffen werden können. Sie ist der stärkste Schutzwall für die Wahrheit gegen alle Angriffe der Sophisten, der Prüfstein zur Unterscheidung wahrer und falscher Münze [3]), sie trägt in sich auch die Ahnung der Zukunft [4]), während die unechte Dialektik nur auf dem Widerspruch [5]) beruht. Was jene nun sichtet und vergleicht, das tut sie durch den Prüfstein der Vernunft (VI 10 § 81). Eine solche Prüfung kann aber nicht stattfinden ohne Urteilskraft, welche die Anschauungen der *αἴσθησις* und die Begriffe des *νοῦς* [6]) vergleicht und zum Urteil zusammenfügt [7]). Dieses soll in uns ein gesundes und irrtumfreies sein [8]), nicht nach den Launen der Menge [9]), es soll wie die Stimme Gottes auch den sich Sträubenden (*βιάζεται*) zu den verborgenen und unsichtbaren Begriffen des Seienden führen [10]), wiewohl dies erst voll-

---

[1]) str. I 18, 425 § 177: *φιλοσοφία μικτὴ οὖσα τῇ ἀληθείᾳ ἡ ἀληθὴς διαλεκτική. Ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα . . . αὕτη γὰρ τῷ ὄντι ἡ διαλεκτικὴ φρόνησίς ἐστι περὶ τὰ νοητὰ διαιρετικὴ ἑκάστου τῶν ὄντων . . . δεικτική. Ἡ δύναμις περὶ τὰ τῶν πραγμάτων γένη διαιρετική, μεχρὶ τῶν ἰδικωτάτων καταβαίνουσα, παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων καθαρόν, οἷόν ἐστι φαίνεσθαι*; cf. I 425 § 178; VI 17, 820 § 154: *δύναμις ψυχῆς θεωρητικὴ τῶν ὄντων* P. 821 § 156.

[2]) VI 10, 780 § 80: *τὴν εἰς εἴδη τῶν γενῶν ἐκλεγόμενος διαίρεσιν καὶ τὴν τῶν ὄντων προσίσεται διάκρισιν, μέχρις ἂν τῶν πρώτων καὶ ἁπλῶν ἐφάψηται.*

[3]) § 81: *θρίγκος γάρ ἐστι διαλεκτικὴ ὡς μὴ καταπατεῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀλήθειαν·* vorher: *διακρίνειν τὸ ἀκίβδηλον νόμισμα . . . κριτήριον τὸν λόγον.*

[4]) str. VI 820 § 154: *τῶν μελλόντων καταστοχαστική*; § 155.

[5]) I 8, 340.

[6]) str. VI 15, 805 § 130: *διδασκαλία — τοῦ κατευθῦναι κρῖμα . . . αἴσθησίς τε καὶ ἔννοια . . . γινομένη.*

[7]) str. VI 10, 781 § 82: *εἶναι πάσης — ψευδοδοξίας αἴτιον τὸ μὴ δύνασθαι διακρίνειν πῇ τε ἀλλήλοις τὰ ὄντα κοινωνεῖ καὶ πῇ διενήνοχεν.* str. IV 26, 640 § 168: *ἐν συγκρίσει δὲ τὸ μᾶλλον· ἡ δὲ σύγκρισις ἐπὶ τῶν καθ' ὁμοίωσιν ὑποπιπτόντων.*

[8]) str. II 2, 432 § 7: *τὸ κριτήριον τὸ ἐν ἡμῖν ὑγιὲς καὶ ἁπλανές.*

[9]) str. V 4 § 19.

[10]) II, 2 § 6: *ἡ φωνὴ θεοῦ . . . εἰσελθεῖν βιάζεται τουτέστιν εἰς τὰς ἀδύτους καὶ ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἐννοίας.*

ständig durch die Prophetie d. i. die positive Offenbarung erreicht wird[1]). Klemens spricht von allgemein gültigen[2]) und von freien Urteilen[3]), frei insofern sie die Selbstbestimmung zur Betätigung der vernünftigen Kraft voraussetzen[4]), und frei, wenn sie auch nach der Betätigung bei nicht in sich einleuchtenden Wahrheiten der Zustimmung des Glaubens zu der dargebotenen Wahrheit bedürfen[5]), während bei offensichtlicher Tatsache die Zurückhaltung der Annahme des dem Urteil sich Aufdrängenden widernatürlich oder widersprechend wäre und umgekehrt[6]). Beim Gnostiker vereinigen sich das Wollen der Freiheit, Urteilen sowie das Schulen seiner Kräfte zur Einheit des Lebens[7]). Auf das Urteil folgt der Schlußsatz der Vernunft. Und hierin bewährt sich Klemens wiederum als gelehrigen Schüler der griechischen[8]) bezw. stoischen Weltweisheit. Veranlassung zum Hinweis auf die Bedeutung der Schlußfolgerung geben ihm die Irrlehrer, welche ihre Behauptungen ohne Beweis aufstellen (str. VII 15, 889 § 92[9]). Daß es eine Erkenntnis durch Beweisführung gibt, kann nur derjenige leugnen, der die Sinne leugnet[10]). Unser Schriftsteller unterscheidet unmittelbare oder zwingende (*ἀπόδειξεις ἀναγκαστικαί*) und eigentliche syllogistische Beweise[11]), welch letztere aus den gewonnenen Begriffen und Urteilen weitere Schlüsse auf andere damit gegebene Wahrheiten zulassen[12]) und so der von Klemens angenommenen Einteilung der peripatetischen Schule in Schlußfolgerungen, die auf bloßer Meinung (*ἔν-*

---

[1]) str. VI 15, 805 §§ 129, 130; s. unten über die Grenzen der Erkenntnis.

[2]) str. VII 16 P. 889 § 93 *ἔστι μὲν οὖν κοινά τινα τῶν ἀνθρώπων κριτήρια καθάπερ τὰ αἰσθητήρια, τὰ δ' ἄλλα . . . τὰ ἀληθῆ τὰ διὰ νοῦ καὶ λογισμοῦ τεχνικά.* 891 § 95 *κοιναί ἔννοιαι*; § 93 P. 890.

[3]) Quis div. c. 14 P. 943: *κριτήριον ἐλεύθερον ἔχον ἐν ἑαυτῷ*; V 13 § 87.

[4]) Quis div. a. a. O.; str. II 17, 469 § 77: *αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι.*

[5]) Vgl. II 2, 432 § 8; 433 § 9; V § 87: *ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις*; VII 15, 888 § 91; II 4, 434 § 12.

[6]) VII 15 a. a. O. *μὴ συγκατατιθέμενοι μὴ διαστέλλοντες τὸ μαχόμενον καὶ ἀπρεπὲς καὶ παρὰ φύσιν καὶ ψεῦδος.*

[7]) II 17, 469 § 77.

[8]) str. I 28, 424 §§ 176, 177; I 18 § 88.

[9]) *Τοῖς δὲ αἰτίας ἀλόγους προβαλλομένοις ἀναπολόγητος ἡ κρίσις* etc.

[10]) VII 15 § 92: *οἶμαι πάντας ἄν ὁμολογήσειν ἄνευ τῶν τὰς αἰσθήσεις ἀναιρούντων*; str. V 9, 681 § 60.

[11]) str. I 18, 370 § 88; vgl. c. 20, 378 § 100; VI 10, 781 §§ 82, 83.

[12]) str. I 18, 371 § 88; c. 20, 378 § 100: *φωναῖς ταῖς καὶ ἐπὶ ἑτέρας ἐννοίας ἄγειν δυναμέναις.*

δοξοι) und die auf wahrer Wissenschaft gründen (*ἐπιστημονικοί*) entsprechen sollen[1]). Unter letzterem versteht Klemens die wissenschaftliche Methode der echten Philosophie, wodurch aus sicheren und anerkannten Voraussetzungen (vgl. *πρόληψις ἐπί τι ἐναργές*) etwas anderes, zunächst mit Zweifel Betrachtetes, nun als zuverlässig erhärtet[2]), oder das Unbekannte aus dem Bekannteren gefolgert wird[3]). „Hypothese" nennt Klemens im Unterschied von der *πρόληψις* oder *ἀντίλήψις* die subjektive, zugunsten eines Satzes willkürlich aufgestellte Voraussetzung[4]).

Die Anwendung der Schlußfolgerung, der „göttliche *λόγος*" (str. I 28 P. 425 § 178) ist der Höhepunkt der echten philosophischen Denktätigkeit[5]), der Weg zum Wissen, wenn auch bisweilen etwas in die Länge hinausgedehnt[6]). Ihre Aufgabe ist es, durch die allbeherrschende Folgerung (*κυριωτάτῳ λογισμῷ*), die Wahrheit vom Schein zu sondern (str. VII 15 P. 888 Kl. § 91)[7]), um den Gebildeten, den Philosophen zur Aufnahme des Glaubensinhaltes vorzubereiten[8]), um den Gläubigen zur wahren Weisheit zu führen und aus der göttlichen Lehre weitere Folgerungen zu ziehen (st. I 28 § 179 P. 426)[9]). Und zwar dienen Begriffe aus allen Wissensgebieten zur Begründung der Wahrheit (str. VI 10 § 80 P. 779 *παρ' ἑκάστου μαθήματος τὸ προσφέρον τῇ ἀληθείᾳ λαμβάνων*; VI 15 § 121 P. 800 *διὰ πάσης δηλονότι παιδείας*).

Als Form des Schlusses bezeichnet Klemens den Syllo-

[1]) str. V 9, 681 § 60; cf. II 11, 454 §§ 48, 49: Klemens versteht unter *δοξαστικὴ ἀποδειξ.* die auf rein menschliche, unter *ἐπιστημονική* die auf göttliche Bürgschaft begründete Beweisführung.

[2]) II 11 § 48: *λόγον εἶναι (ἀπόδειξιν ἐπιστημονικήν) ... τοῖς ἀμφισβητουμένοις ἐκ τῶν ὁμολογουμένων ἐκπορίζοντα τὴν πίστιν*; vgl. str. V 12 P. 696.

[3]) Vgl. II 11 § 48.

[4]) str. IV 22, 626 § 138; § 148; *καθ' ὑπόθεσιν* IV 22, 630 § 148, I 19, 373 § 93 (vgl. str. VI 7 P. 767 § 54; V 11 P. 689 Kl. § 72. Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien S. 110 übersetzt *ὑπόθεσις* mit „Vorstellung".

[5]) S. Faye p. 179. Vgl. VII 15 § 91 P. 888: *κυριώτατος λόγισμός.*

[6]) *μῆκος τοῦ λόγου* VII 14, 883 § 84.

[7]) str. VI 10 P. 781 Kl. §§ 82, 83.

[8]) str. VII 1 § 1 P. 829: *'Ενεργεστέροις δ' οἶμαι πρὸς τοὺς φιλοσόφους χρῆσθαι τοῖς λόγοις, ὡς ἐπαΐειν ἐκ τῆς παρ' αὐτῶν παιδείας ἤδη γεγυμνασμένους δύνασθαι, καὶ εἰ μηδέπω ἀξίους ἑαυτοὺς μεταλαβεῖν τῆς τοῦ πιστεῦσαι δυνάμεως παρεσχήκασι.*

[9]) *Μόνη αὕτη ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ* (sc. *διαλεκτική*) . . . *διαλεκτικώτερον δέ, ὡς ἔνι μάλιστα, προσιτέον αὐτῇ (Γραφῇ) τὴν ἀκολουθίαν τῆς θείας διδασκαλίας θηρωμένοις.*

gismus (a. a. O.)[1]); er spricht aber auch vom Epichirem (str. II 11 § 49 P. 454 I 20, 377 § 100) und hält das, was sonst mit dem Namen Induktion bezeichnet ward[2]), die Beweisführung, welche von einzelnen Beispielen ausgeht, für genügend zur *ἔνδειξις* (str. V 6 P. 664)[3]). Der zuverlässigste Schluß ist ihm aber der auf unumstößlichen Voraussetzungen der Offenbarung aufgebaute (St. II 11 Kl. § 49 P. 455), der Weg zur Gnosis. Aber auch nur der natürlichen Folgerichtigkeit (*φυσικὴ ἀκολουθία*)[4]), ihrer Vernunfteinsicht, gehorchend haben die Heiden manche Samenkörner der Wahrheit aufgelesen „durch rein menschliche Beweisführung" (*ἀπόδειξις ἀνθρωπικὴ*[5]); denn die Wahrheit ist mächtiger als die Zeit und vermag auch auf fremdem Grunde ihre Wurzeln einzusenken (str. I 13 a. a. O.)[6]). Ihr Werk ist die Begründung (*ἐπιχείρημα*), das Endziel derselben die Überzeugung (str. I 8 Kl. § 39 P. 339[7]), ihr Erfolg die Aufhellung der Wahrheit, wenn es eine wissenschaftliche Beweisführung (*ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις*) d. i. auf wahren Voraussetzungen, nicht auf bloßer Meinung beruhende ist (*ἀποδ. δοξαστική*), wie vor allem das Beispiel der Glaubenswissenschaft zeigt (str. II 11 P. 454 § 48, 49 *εἶτα προς τὸ ζητούμενον [παραλαμβανόμενα] ἀληθῆ . . . δῆλον . . . καὶ . . . τὸ ἐπιφερόμενον αὐτοῖς*).

Bei der Verwendung des Syllogismus benützt unser Schriftsteller mit besonderer Vorliebe den Kettenschluß, wovon uns ein Muster logischer Entwicklung aus einer Folgerung zur andern der Beweis für die Vereinbarung von Güte und Gerechtigkeit im 8. Kapitel des 1. Buches des Paedagogen bietet (Kl. § 65 P. 136ff. St. 126, 62, 1ff.)[8]). Eine wichtige Anwendung findet die Beweisführung bei der Widerlegung, welche die gegnerische Behauptung durch

[1]) *διὰ λόγου συλλογιστικοῦ καὶ λημμάτων ἀληθῶν · ἀποδεικτικωτάτην καὶ ἀληθῆ ὧδέ πως ἔπάγων ἐπιφοράν*; vgl. str. I 4 P. 330—31 Kl. § 26 *τῶν συλλογισμῶν οἱ διαλεκτικοὶ . . . ἀντιλαμβάνονται.*

[2]) Vgl. Überweg S. 127 über Sokrates.

[3]) *Ἀπόχρη δ' οἶμαι, τῷ γε νοῦν κεκτημένῳ εἰς ἔνδειξιν τοῦ προκειμένου ὀλίγα τινὰ ἐκτεθέντα παραδείγματα.*

[4]) str. I 13 § 57 P. 349; vgl. II 11 P. 454 § 49.

[5]) *πολὺ δὲ πλέον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἡ ἀλήθεια συναγαγεῖν τὰ οἰκεῖα σπέρματα . . . παρὰ ταῖς αἱρέσεσι . . . ὅσαι . . . μηδὲ ἐξετμήθησαν τὴν φυσικὴν ἀκολουθίαν.*

[6]) *Πολὺ δὲ πλέον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἡ ἀλήθεια συναγαγεῖν τὰ οἰκεῖα σπέρματα κἂν εἰς τὴν ἀλλοδαπὴν ἐκπέσῃ γῆν* str. I 7 P. 338 Kl. § 38: *ἔνιοι δὲ καὶ εὐστοχοῦσι διὰ συνέσεως εἰς τὸν περὶ ἀληθείας λόγον.*

[7]) *Ἔργον δὲ τὸ ἐπιχείρημα καὶ τέλος ἡ πειθώ.*

[8]) *Ἀγαθὸν ἄρα ἡ δικαιοσύνη.*

deren genaue Erwägung und folgerichtige Prüfung als haltlos brandmarkt[1]). „Dasjenige gut kennen, was man widerlegen will, ist zugleich das sicherste Mittel zur Erhärtung seines zu erweisenden Gegenteiles[2])." Die Notwendigkeit, dem Widerspruch gegen die Wahrheit zu begegnen, bezeichnet nach Klemens sogar die Hauptberechtigung der Dialektik als Schulung des Philosophen[3]). Die sophistische Redekunst hat zum Ausgangspunkt den bloß äußeren Schein, die Dialektik aber die ernste Forschung (a. a. O.; vgl. str. VI 8, 772 § 65). Jedoch ist dabei die Gefahr des Irrtums in Fällen, wo die Schlußfolgerung nicht unmittelbar einleuchtet[4]) (str. I 18 § 88 P. 370) wohl zu beachten (*ἐν οἷς καὶ παραπίπτουσιν*)[5]). Daher prüft der christliche Philosoph seine Schlüsse und Lehrsätze nach ihrem Wert für das Leben und nach ihrer Beziehung auf die höhere Quelle des Erkennens, die Offenbarung (str. VI 15 § 121 P. 800[6]). Wo aber der Geist in unmittelbar erfassender Anschauung (*τῇ καταληπτικῇ θεωρίᾳ διακριτέον*) sein Urteil sich bildet, da scheidet er mit dem allgebietenden Schlußsatz das Wahre vom Falschen[7]). Der Widerspruch der Gegner spornt nur noch mehr zur Klarstellung der Wahrheit an und zur Untersuchung der aus ihr erfließenden Folgerungen[8]); die aber ohne Begründung ihre Einwände gegen die Wahrheit vorbringen, verfallen der unerbittlichen Verurteilung der Vernunft (bezw. der *ἀπόδειξις*)[9]).

[1]) Vgl. die Widerlegung eines Sophismas gegen den Grundgedanken von der *πρόνοια* str. VI 16 P. 817 § 148.

[2]) Str. I 2 P. 327 Kl. § 19.

[3]) str. I 8 P. 339 *Διαλεκτικὴ γύμνασμα φιλοσόφου περὶ τὸ ἔνδοξον δείκνυται ἀντιλογικῆς ἕνεκεν δυνάμεως.*

[4]) *Ἕλληνες δὲ σοφίαν ζητοῦσι τοὺς ἀναγκαστικοὺς καλουμένους λόγους καὶ τοὺς ἄλλους συλλογιστικοὺς δηλονότι.*

[5]) *Τὰ δὲ ἀνθρωπίνῳ στοχασμῷ τε καὶ ἐπιλογισμῷ (εἰρήκασιν οἱ φιλόσοφοι), ἐν οἷς καὶ παραπίπτουσιν* (str. VI 7 P. 768 Kl. § 55).

[6]) *Τρίβοι δὲ τοῦ βίου διεξαγωγή καὶ ἡ κατὰ τὰς διαθήκας πολυειδία... διὰ λόγου συλλογιστικοῦ καὶ λημμάτων ἀληθῶν . . . ἐπάγων ἐπιφοράν* Kl. VI §§ 120—121, § 123 P. 801—802.

[7]) str. VII 15 P. 888 § 91: *τῷ κυριωτάτῳ λογισμῷ τὸ ἀληθὲς ἀπὸ τοῦ φαινομένου (διακριτέον).*

[8]) *τῆς ἀληθείας τὴν ἀκολουθίαν εὑρίσκειν ὀφείλομεν* a. a. O. Kl. § 91.

[9]) *τοῖς δὲ αἰτίας ἀλόγους προβαλλομένοις ἀναπολόγητος ἡ κρίσις* (a. a O.) etc. § 92.

Drittes Kapitel.

Die Stufen der Erkenntnis.

Bevor wir den Inhalt der Erkenntnis nach Klemens von Alexandrien betrachten, müssen wir den Zustand des Geistes erwägen, in welchem sich dieser den einströmenden Erkenntniseindrücken gegenüber befindet.

Vor der Erkenntnis ist das Los des Geistes die *ζήτησις*, das mühsame Suchen (str. VI 1 § 2 P. 736)[1]. Die Wahrnehmung der Unwissenheit ist der erste Schritt zum Lernen der Wahrheit (str. V 3, 654 § 17). Es bildet die erste Tätigkeitsform des *πνεῦμα ἡγεμονικόν* (VI 16 P. 808 § 135), welche dieses mit freier Entscheidung vollzieht[2]. Dieselbe äußert sich zunächst durch ein Verlangen nach der Erkenntnis (VI 15 § 121 P. 800)[3], ein Verlangen, welches sich bei der Anwendung der Sinnesvermögen bestärkt (str. V 11 § 74 P. 690) und aus der menschlichen Natur entspringt (*φύσις*), aber zugleich sich im Kampfe mit den sinnlichen Eindrücken und dadurch geweckten Leidenschaften sieht, welche das Vermögen der geistigen Erkenntnis verdunkeln (str. III 13 P. 553 § 93[4]). Wer zur Wahrheit gelangen will, muß sich immer mehr von denselben losschälen (str. II 3; 4; V 13 § 84 P. 696)[5]. Daher gesellt sich zum Verlangen die Anstrengung (*ἄσκησις*) der Seele[6], um sich von der Unordnung der Leidenschaften zu befreien — zur wahren Geistesfreiheit, zur Freiheit von Unwissenheit und Schwäche (str. II 17 P. 468 § 76; III 15 P. 894 Kl. § 101)[7]. Und nicht nur durch Anstrengung im moralischen Sinne (str. II 17 P. 469 §§ 76, 77; III 16 P. 895 § 102)[8]: die Seele muß auf ver-

---

[1]) *Τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἱδρῶτος ἡ ζήτησις γενήσεται.*

[2]) *Τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν, περὶ ἣν ἡ ζήτησις καὶ ἡ μάθησις καὶ ἡ γνῶσις*; vgl. str. II 17 P. 469 Kl. § 77.

[3]) *ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία τουτέστι τῆς γνώσεως . . . ἐπιθυμία σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασίλειαν.*

[4]) I 28 § 178 P. 425; VI 9 P. 775 Kl. § 71; VII 15 P. 894—95 Kl. § 101; IV 6 P. 578 Kl. § 33.

[5]) Vgl. fragm. 19 bei Zahn, Forsch. S. 54: *Θεοῦ γνῶσιν λαβεῖν τοῖς ἔτι ὑπὸ τῶν παθῶν ἀπαγομένοις ἀδύνατον*; VII 3 § 15 P. 837. Quis div. c. 14 P. 953—94 § 33.

[6]) str. VII 4 P. 844 § 27: *αὐτίκα καὶ τὰς ψυχὰς προκαθαίρειν χρεὼν φαμεν ἀπὸ τῶν φαύλων καὶ μοχθηρῶν δογμάτων*; paed. III 11 St. 279 P. 299; vgl. str. V 13 § 84 P. 696.

[7]) *Σχεδὸν δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας ἄνοια καὶ ἀσθένεια*; VI 15 § 115 P. 798; II 17 § 77 P. 469.

[8]) *ἡ κατὰ Λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεως.*

schiedene Weise geschult werden, um sich zur Aufnahme der Wahrheit zu befähigen[1]). Sie gleicht der Wachstafel oder dem Erze, die zur Festhaltung von Eindrücken bereitet werden[2]). Ihre Nahrung muß das Wissen bilden, sonst verkümmert sie (str. VII 12 § 72 P. 875)[3]) und bleibt im Dunkel gegenüber dem Strahl der Wahrheit (str. V 12 P. 692 § 79).

So vorbereitet kann die Seele die wirksame *ζήτησις* der Wahrheit aufnehmen, das wahre Philosophieren (I 20 P. 376 § 97[4]). Was die Sinneserkenntnis anbetrifft, so findet sie ihr Endergebnis in der das Sinnenbild auffassenden Vorstellung (*φαντασία*; s. oben und str. I 19 § 99 P. 377) für sich schon ein Stück Wahrheit, nämlich von allem sinnlich Wahrnehmbaren[5]). Vom Verstand aufgenommen aber wird sie zur einheitlichen Wahrnehmung (*σύνεσις*) und unmittelbaren Annahme (*ἀντίληψις*, weil noch ohne wissenschaftliche Begründung), welche eine wahre *κατάληψις* d. i. Auffassung des Gegenstandes mit seinen Merkmalen (str. VI 16 § 136 P. 809[7]), eine Durchdringung desselben in unmittelbarer Erfassung und Verdeutlichung (*σαφήνεια* I 19 § 99 P. 377)[8]) in sich schließt, je nach der Beschaffenheit der zur Erkenntnis angelegten Natur (*πεφυκυῖα*). Es bemächtigt sich ihrer die Erfahrung (*ἐμπειρία*), das Wissen um die Außendinge (*εἴδησις*), ferner die Einsicht, das „Auge der Seele" (Paed. I 9 St. 135 P. 144[9]), sodann die Denktätigkeit (*νόησις*) des Verstandes

---

[1]) *Ἀλλ' ἡμῖν γε, ὡς μάλιστα προγυμναστέον ποικίλως τὴν ψυχήν, ἵνα εὐεργὸς γένηται πρὸς τὴν τῆς γνώσεως παραδοχήν*, etc. P. 874 § 71.

[2]) Also vertritt Klemens sicher nicht die Lehre von angeborenen Ideen (vgl. str. IV 23, 631 § 150) bezw. von der Präexistenz (s. oben).

[3]) *Ἀτροφία μὲν ἡ ἄγνοια τῆς ψυχῆς, τροφὴ δὲ ἡ γνῶσις*; VI 1 736 § 2 *μεθ' ἱδρῶτος ἡ ζήτησις.*

[4]) *οὕτω καὶ ἡ φιλοσοφία πρὸς κατάληψιν τῆς ἀληθείας ζήτησις οὖσα ἀληθείας συλλαμβάνεται.*

[5]) *ἐπεὶ καὶ ἡ ὄψις συμβάλλεται καὶ ἡ ἀκοή, καὶ ἡ φωνὴ πρὸς ἀλήθειαν· νοῦς δὲ ὁ γνωρίζων αὐτὴν προφυῶς*; II 17 P. 818 Kl. 150: *ἀλήθεια παντὸς αἰσθητοῦ*; V 19 § 94: *φαντασίαι ἀληθεῖς.*

[6]) str. VI 1 § 3 P. 737: *Διττὴ γνῶσις· ἡ μὲν κοινῶς ἡ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμοίως σύνεσις τε καὶ ἀντίληψις . . . ἐμφαινομένη . . . ὀνομάσαιμι· τὴν δι' αἰσθητηρίων ἀντιλαμβάνεσθαι πεφυκυῖαν (γνῶσιν).*

[7]) *Ἐξ ἀμφοῖν γὰρ ἡ κατάληψις· πάλιν τε αὖ ὡς αἴσθησις πρὸς τὸ αἰσθητόν, οὕτω νόησις πρὸς τὸ νοητόν* (§§ 136—137 str. VI 16 P. 809).

[8]) *ἡ γοῦν σαφήνεια συνεργεῖ πρὸς τὴν παράδοσιν τῆς ἀληθείας*; vgl. die stoische Lehre von der *φαντασία καταληπτική* und andere Ähnlichkeiten nach Merk.

[9]) Wie str. I P. 321 § 10 die Vernunftkraft (*οἰκεῖον ὄμμα* nach innen), so wird hier die *σύνεσις* das „Auge der Seele" (nach außen) als unmittelbare Aufnahme der Sinneseindrücke genannt; vgl. str. IV 641 § 171; I 18, 370 § 88.

die höhere *γνῶσις* (str. II 17 § 76 P. 468)[1]), jedes in seiner Weise irgendwie Teilnahme an der Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), die *εἴδησις* nach dem allgemeinen der Gattung und der Art, die Erfahrung nach der unmittelbaren Auffassung (*περιληπτική*) . . . die *νόησις* als Wissenschaft des idealen denkbaren geistig erkennbaren Wesens (*νοητοῦ*), die *σύνεσις* als Zusammenfassung des ihr (durch die Wahrnehmung) entgegentretenden Einzelnen, wodurch sie zur Betätigung der einen Vernunftkraft führt (*φρόνησις . . . εἰς ἕνα λόγον* a. a. O.)[2]), für alle aber dient als Vorstufe (*ἐπίβαθρα τῆς ἐπιστήμης*) die Erkenntnis des Sinnenvermögens; denn geht ihm der Natur nach auch die Verstandeskraft voraus, so ist im Verhältnis zu uns d. i. zu unserer Erkenntnis das frühere der Sinn (str. II 4 P. 435 Kl. § 13)[3]).

Allein wenn Sinn und Verstandeskraft unmittelbare Evidenz (das einleuchtende *ἐναργές*) ihres Gegenstandes bis zu dessen *κατάληψις* in der *ἐπιστήμη* als Ergebnis ihrer Tätigkeit zur Folge haben[4]), so erscheint dies im Vergleich zur Gewißheit des Glaubens doch nur als Meinung (*ὑπόληψις*)[5]), da der Glaube nicht auf der natürlichen Kraft beruht, d. h. auf der notwendigen Zustimmung zum einleuchtenden Gegenstand, wie die Gnostiker[6]) und vor ihnen Epikur den Begriff aufgestellt (str. II 4 § 16 P. 437[7]), sondern weil er auf der freien Zustimmung des Willens zur dargebotenen Mitteilung beruht und seinem Gegen-

---

[1]) *Παρακειται δὲ τῇ ἐπιστήμῃ ἥ τ' ἐμπειρία καὶ ἡ εἴδησις σύνεσίς τε καὶ νόησις καὶ γνῶσις. Καὶ ἡ εἴδησις ἐπιστήμη τῶν καθ' ὅλου καὶ' εἶδος εἴη ἄν, ἡ δὲ ἐμπειρία ἐπιστήμη περιληπτική . . . νόησις δ' ἐπιστήμη νοητοῦ καὶ σύνεσις ἐπιστήμη συμβλητοῦ . . . ὧν φρόνησίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἑνὸς καὶ ἑκάστου καὶ πάντων τῶν εἰς ἕνα λόγον*; vgl. IV 23, 631 § 150: *περιαγωγή ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν.*

[2]) Über diese Formen des Wissens vergleiche die prägnante Zusammenstellung bei Hebert-Duperron, Essai sur la Polemique et la Philosophie de Clément d'Alexandrie, Paris 1855 p. 138.

[3]) *Φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς ἡμῖν δὲ καί πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις· ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία. — ἀλλ' ἡ μὲν αἴσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης.*

[4]) *κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές* (a. a O. Kl. § 13); vgl. str. I 2, 327; II 2 § 9 P. 433. Den Glauben an Unsichtbares wollten einige Gnostiker als ungewiß hinstellen; str. II 6, 443 § 27.

[5]) *Τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές, αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως* (II 4 § 13).

[6]) str. II 3, 433 § 10: *ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην . . . τὴν ἑκούσιον πίστιν οὐκ ἔχουσα*; cf. str. II 2 P. 430—31 § 5; 6, 443 § 27; str. II 3 P. 433f. § 10: *καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν (γνωστικοί) αὐτήν (πίστιν) τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.*

[7]) *Ναὶ μὴν καὶ ὁ Ἐπίκουρος . . . πρόληψιν εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργές.*

stande wie der ihn erweckenden Kraft nach[1]) einem höheren Erkenntnisgebiet angehört (s. oben) und auf der sichersten Grundlage sich aufbaut: der Wahrhaftigkeit Gottes (str. VI, 9, 778 § 77)[2]). Man sieht zugleich hier wiederum, wie wenig Klemens daran denkt, den Glauben im wahren Sinne zum Anfangspunkt der Erkenntnis zu machen, wiewohl auch dieser seine Voraussetzungen unbewiesen (*ἀναποδείκτως* II 4 P. 435) in der auffassenden Fähigkeit des *νοῦς* vorfindet, jedoch, wie früher bereits betont, nicht mit physischer Notwendigkeit, sondern mit freier Wahl[3]). Nur im uneigentlichen Sinne[4]) — wegen der Eigenschaft der Unbeweisbarkeit — wird (von Epikur) die *πρόληψις* am Anfang der natürlichen Erkenntnis „Glaube" genannt. Doch, wie Klemens ihn betrachtet, geht der Glaube erst dort an, wo die *πρόληψις* bezw. *ὑπόληψις* der Wissenschaft aufhört, mag diese auch auf der Zustimmung zur Evidenz beruhen (Epikur str. II 3 P. 437 *ἐπιβολή ἐπί τι ἐναργές*), und läßt die bloße natürliche Annahme der Wahrheit (*ὑπόληψις*) hinter sich, um in der Wahrheit selbst zu ruhen[5]), selbst unerschütterlich in seiner Grundlage[6]) und an sich keiner inneren Zunahme durch wissenschaftliche Beweise fähig[7]).

Freilich gilt dies nur vom wahren Glauben; die Irrlehrer kommen über die bloße Ungewißheit der Meinung (*οἴησις*) nicht hinaus[8]), die Heiden aber leben in Unwissenheit (*ἄγνοια*) dahin, wenn nicht einige Lichtfunken der Wahrheit sich auch zu ihnen verirren, die aber als Wissen (*ἐπιστήμη*) in der Kirche sich vorfindet[9]).

Hat Epikurs Glaubensbegriff die Notwendigkeit des

---

[1]) str. II 11 P. 454 § 48: *Καὶ ἡ πίστις δύναμίς τις τοῦ θεοῦ, ἰσχὺς οὖσα τῆς ἀληθείας*; cf. Kutter in Schweiz. theol. Zeitschr. 1899 S. 145 ff.

[2]) II 4 P. 434, 435; II 11, 454.

[3]) Vgl. str. II 3, 431; II 12 P. 458: Die Platoniker und Stoiker hielten jede Art von innerer Zustimmung (*συγκατάθεσις*) für abhängig vom Willen; sie regelt den menschl. Verkehr.

[4]) II 4, 437. Schon die Einführung des Gedankens mit *εἰ* bekundet, daß Klemens nur den Fall der epikur. Auffassung als Beispiel setzen will, um daraus die Konsequenz für die Notwendigkeit des Glaubens zu erhärten, nicht um den Standpunkt Epikurs als seinen eigenen zu bezeichnen. § 17. Vgl. das über *ὑπόθεσις* Gesagte.

[5]) II 4 P. 435 § 13 *ἡ πίστις δέ . . . ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν . . . καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει.*

[6]) II 4, 434 § 12 *ἀμεταπτώτῳ κριτηρίῳ τῇ πίστει* II 2, 433 § 9.

[7]) str. II 2 P. 433 § 11.

[8]) str. VII 16, 890 § 93; str. VII 15 P. 888, 889.

[9]) VII 16, 894 § 100 *Τριῶν οὐσῶν διαθέσεων τῆς ψυχῆς, ἀγνοίας, οἰήσεως, ἐπιστήμης οἱ μὲν ἐν ἀγνοίᾳ τὰ ἔθνη . . . ἐν ἐπιστήμῃ ἡ ἐπκλησία-οἱ δὲ ἐν οἰήσει οἱ κατὰ αἱρέσεις.*

Glaubens bestätigt, so drückt Klemens mit Aristoteles[1]) die Stellung des Glaubens über der Wissenschaft als deren „Richtschnur" aus, insofern er die erst „schwache Vermutung" der Wissenschaft durch die folgende Untersuchung zur „starken" werden läßt. Freilich versteht Aristoteles[2]) — nach der Auffassung unseres Schriftstellers — unter der *πίστις* das auf die wissenschaftliche Erkenntnis folgende Urteil über Wahrheit und Falschheit ihres Gegenstandes (str. II 4, 436 § 15), so daß es, im Sinne der Zustimmung zu dem als wahr erkannten, mit der gleich nach dieser Stelle (§ 16)[3]) angeführten Begriffsbestimmung Epikurs übereinkommt, dem der Glaube als Zustimmung zu dem als evident erkannten gilt, und doch wieder von demselben abweicht, insofern bei Epikur diese Zustimmung als Vorannahme (*πρόληψις*) erscheint, während sie nach Aristoteles der Erkenntnis nachfolgt. Jedenfalls dürfen wir aber die Anführung der abweichenden Ansichten neuerdings als Zeichen nehmen, wie wenig Klemens beabsichtigt, seinen eigenen Begriff von vorn herein mit einer derselben zusammenfallen zu lassen[4]), auch wenn er an anderem Orte nicht zur Genüge bekundet hätte, daß er zur *πρόληψις* das Merkmal der freien Zustimmung[5]), zum natürlichen Glauben die Einwirkung höherer Kraft[6]) hinzugefügt wissen wolle, um den Glaubensbegriff darzustellen. Was aber den beiden Ansichten gemeinsam ist, soll sowohl zum Beweis für die Notwendigkeit des Glaubens im allgemeinen führen[7]), als auch die Stufe der *ζήτησις* in der Erkenntnis näher beleuchten, die durch das Zusammenwirken von *αἴσθησις* und *νοῦς* zur *κατάληψις* des Begriffes[8]), sodann aber durch die

[1]) str. II 4, 436 § 15 *κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον.* Vgl. Migne 948 A. 61 *ὑπόληψις ἀσθενής* (weil ohne Beweis), *σφοδρά* Topica IV c. 5 bei Migne a. a. O. A. 62.

[2]) *τὸ ἑπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρῖμα ὡς ἀληθὲς τὸ δέ τι πίστιν εἶναί φησίν* (*Ἀριστοτέλης*). Woher Klemens diese Stelle geschöpft haben mag, ist nicht recht ersichtlich; bei Migne a. a. O. 947 A. 1, 2 ist auf Top. l. IV c. 5 verwiesen.

[3]) (*πίστιν*) *πρόληψιν διανοίας ὑπολαμβάνει, πρόληψιν δὲ . . . ἐπιβολὴν ἐπὶ τι ἐναργές.*

[4]) Vgl. str. II 12, 458 § 54.

[5]) Vgl. II 2, 432 § 8 *πρόληψις ἑκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις*; II 12, 458 § 54.

[6]) str. II 4, 435 § 14 *ἡ δὲ πίστις χάρις ἐξ ἀναποδείκτων*; II 11, 454 § 48; c. 12, 457 § 53.

[7]) *εἰ τοίνυν ἡ πίστις οὐδέν ἄλλο ἢ πρόληψίς ἐστι διανοίας . . . οὐ μὴν μαθήσεταί τις ἄνευ πίστεως· ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ προλήψεως.*

[8]) str. VI 16 § 136 vgl. mit II 2 § 13 — *κατάληψις* u. *ἐναργές*, wie bei Epikur.

weitere Arbeit der nun einsetzenden Dialektik zur wissenschaftlichen Erklärung fortschreitet[1]).

Die Erkenntnis drängt nach Befriedigung; sie will beim bloßen Suchen nicht stehen bleiben. Die durch die *σύνεσις* aufgenommenen Erkenntnisinhalte strebt die nimmerruhende Denktätigkeit zu verarbeiten[2]). Aus dem Zustand des Suchens[3]) ringt sie sich empor zur *ἕξις* der Wissenschaft[4]), angeregt durch die vom sinnlichen *πνεῦμα*[5]) gebotenen Eindrücke, ihr eigentliches Feld in der Kunst des Beweises findend[6]), die zur *ἕξις* (oder *διάθεσις*) *ἀποδεικτική*[7]), zum „beharrenden Zustande" der wissenschaftlich unumstößlichen Klarheit und Erkenntnis, führen soll. Aber erreicht sie auch dieses Ziel? denn nur in diesem Sinne kann von der Ruhe der beharrlichen Kraft des *ἡγεμονικόν*[8]) im Forscher die Rede sein. Klemens will dabei nicht von Beweisen reden, die sich mit unmittelbarer Notwendigkeit der Evidenz ergeben[9]), er will auch die sich von vornherein widersprechenden Behauptungen vom Bereich der Untersuchung ausschließen[10]), wie sie die Sophisten aufstellten, welche übrigens auch die „notwendig" einleuchtenden Wahrheiten abwiesen[11]): er betrachtet als Mittel der wissenschaftlichen *ἕξις* die apodiktischen Beweise[12]); das Wahr-

[1]) str. I 28, 424 § 176 *Ἡ . . . διαλεκτικὴ—τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τις ἐστὶν ἐπιστήμη.* (Hier führt Klemens Platos, nicht Aristoteles' Politikus an.)

[2]) str. IV II, 626 § 138 *τὸ μὲν γὰρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται*; V 662 § 28.

[3]) str. VI 803 § 126 *ἵνα ζητικοὶ ὑπάρχωμεν.*

[4]) str. II 17, 468 § 76 *Ὡς οὖν ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητικὴ ἐστιν ἕξις . . . γίνεται δὲ ἡ κατάληψις αὐτῇ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, οὕτω καὶ ἡ ἄγνοια φαντασία ἐστὶν εἰκουσα.*

[5]) str. VI 16, 820 § 154 *πνεύματι αἰσθητικῷ συνασκηθέντες* — sowohl im logischen wie im ethischen Sinne. *Συνασκεῖσθαι, συνάσκησις* scheint Klemens in gleicher Bedeutung wie das einfache *ἀσκεῖσθαι* u. *ἄσκησις* zu gebrauchen, nur will er vielleicht den Begriff der Mitwirkung des angeregten Teiles mit der fortdauernden Nachwirkung der anregenden Kraft dabei Ausdruck geben. S. o. S. 23; I 6, 336 und II 17, 468 § 76; IV 22, 626; VI 17 §§ 149, 154; VII 16 § 98; II 16 § 75. str. I § 35 P. 336; VI § 74; V § 61; IV § 140; V § 154.

[6]) str. II 11, 454 *ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις*; I 376.

[7]) II 4, 435 § 14 *ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἕξις ἀποδεικτική.* cf. VI 9, 778 § 78.

[8]) str. VI 9, 778 § 78: *ἀστάτου τοῦ ἡγεμονικοῦ γινομένου ἡ ἐκτικὴ δύναμις οὐ σώζεται . . . πῶς ἄν ποτε ἐν ἕξει καὶ διαθέσει . . . ἐν ἐπιστήμης κατοχῇ γένοιτ' ἄν.*

[9]) str. V 1, 646 § 5; vgl. I 18, 370: *ἀπόδειξεις ἀναγκαστικαί.*

[10]) V 1 a. a. O.

[11]) str. VI 18, 825 § 162.

[12]) I 18, 370 *ἀπόδειξ. συλλογιστικαί.*

scheinliche soll aufgehellt und sicher gestellt werden[1]) durch Lösung der entgegengesetzten Widersprüche (str. I 8 § 39 P. 339)[2]), durch Scheidung des Richtigen vom Unrichtigen, durch Befestigung der Wahrheit (str. VI 17 § 156 P. 821). Aber nur ihr Anfang ist die Wahrscheinlichkeit, ihre Tat besteht in der Beweisführung, ihr Ziel jedoch in der Überzeugung[3]). Darum spricht Klemens von feststehenden Sätzen der Hellenen und nennt einige derselben wahre Aussprüche (str. VI 7 § 55 P. 768)[4]). Die Tätigkeit der Philosophie aber[5]) erscheint in dem Worte *φρόνησις* ausgedrückt[6]), als die Summe der geistigen durch natürliche Anstrengung erworbenen Anschauungen „die auf das Seiende hingerichtete Kraft der Betrachtung, die Folgerungen des ähnlichen und unähnlichen prüfend, trennend und verbindend, befehlend und verbietend, die Zukunft beurteilend und ergründend“ (VI 17 P. 820)[7]), bis sie im Forschen der Dialektik zum höchsten Sein zu den ersten Ursachen[8]) emporsteigt (str. I 28 P. 425 Kl. § 177 *τὴν . . . κρατίστην οὐσίαν*), nachdem sie die ganze Welt und die menschlichen Verhältnisse prüfend durchschritten[9]).

Solche Ausdrücke besagen mehr als bloße Wahrscheinlichkeit für das Endergebnis natürlichen Forschens. Vielmehr faßt Klemens die Frucht der Wissenschaft als einen dauernden Zustand des Geistes, der in jeder seiner Schattierungen die *κατάληψις* den Besitz des Erkenntnisgegenstandes in unerschütterlicher Erfassung seines Inhaltes einschließt[10]),

---

[1]) *ἐν πολλοῖς τὰ εἰκότα . . . πιθανεύεται φιλοσοφία, ἀλλὰ τὰς αἱρέσεις ἐπιρραπίζει.* str. I 19 P. 375 § 95; I 4 P. 330—31 § 26.

[2]) *διαλεκτικὴ Γύμνασμα . . . περὶ τὸ ἔνδοξον δείκνυται ἀντιλογικῆς ἕνεκεν δυνάμεως*; cf. str. I 8, 339 § 39.

[3]) Vgl. I § 39 P. 339 *καθάπερ τῆς ῥητορικῆς ἀρχὴ μὲν τὸ πιθανόν, ἔργον δὲ τὸ ἐπιχείρημα, καὶ τέλος ἡ πειθώ.*

[4]) str. I 19 P. 371 § 91. *ἀληθῆ τινα δογματίζειν καὶ Ἕλληνες*; str. VI 7 § 55 P. 768 *ἀδιάβλητα δόγματα.*

[5]) Vgl. VI 17 § 154 P. 820.

[6]) Vgl. Faye p. 174 in der *γνῶσις* als *φρόνησις τελεία* gedacht; s. unten.

[7]) *Φρόνησις . . . δύναμις ψυχῆς θεωρητικὴ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολούθου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικὴ τε αὖ καὶ συνθετικὴ καὶ προστατικὴ καὶ ἀπαγορευτικὴ τῶν τε μελλόντων καταστοχαστική.* Kl. § 15.

[8]) *Φρόνησις* ist die *νόησις*, insofern diese sich den ersten Ursachen nähert; str. V § 155.

[9]) § 155: *Πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις δι' ὅλου τεταμένη τοῦ κόσμου διὰ τε τῶν ἀνθρωπίνων ἁπάντων . . . μεταβάλλει τὴν πρὸς ἀγορίαν αὕτη . . . ἡ διαλεκτικὴ φρόνησίς ἐστι.*

[10]) str. II 17 P. 468 Kl. § 76 *Ὡς οὖν ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητική ἐστιν ἕξις ἀφ' ἧς τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει, γίνεται δὲ ἡ κατάληψις αὐτῇ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* etc. Die Stoiker sprachen von der *πρόληψις* = einer Art von

sei es das Wissen des einzelnen (*ἐμπειρία*) oder des Allgemeinen (*εἴδησις*) oder des geistigen Wesens (*νόησις τοῦ νοητοῦ*) und der Aufeinander-Beziehungen, alle diese Arten des Wissens zusammengefaßt unter der *ἐπιστήμη* als *φρόνησις*, oder auch der Gnosis, die das Seiende selbst ergreift (*γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ*), der *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος*, der Übereinstimmung mit den Dingen selbst in unmittelbarer Anschauung. Es ist der Zustand der Wahrheit, die Wissenschaft des Wahren" unerschütterlich durch die Vernunft (d. i. Vernunftgründe). Die *φρόνησις* wird durch die beweisende Vernunft[1]) zur *γνῶσις* des Christen und diese steht auf dem Boden der *πίστις*; die Gnosis aber führt auf diese Weise unseren Schriftsteller von der näheren Betrachtung jener natürlichen *κατάληψις* zur Erkenntnis des Glaubensinhaltes[2]), zu dessen Ergreifung, „dem Besitz der Weisheit" (str. I 5 P. 333 Kl. § 30), wozu die Philosophie stets nur Mitgehilfin ist[3]); daher wird die Philosophie *μικτή*, die Gnosis *ἐπίμικτος* genannt (str. VI 9, 779 § 78 a. a. O.). So ist es zu verstehen, wenn Klemens zuweilen der Philosophie die *κατάληψις* abzusprechen scheint[4]), wenn er — ob mit Recht oder Unrecht? — mit Aristoteles den Glauben ihr Kennzeichen nennt[5]). Daher bildet die zweite Erkenntnisstufe, die *μάθησις* zur Ergänzung der *ζήτησις* (str. I 20 P. 378 Kl. § 100)[6]), von Klemens, seinem Zweck entsprechend[7]), vor allem auf die *μάθησις* des göttlichen Logos (VI 5 § 39; II 2 § 9) bezogen: den Offenbarungsglauben[8]), welcher ihre „Vollendung" ist. Die Philosophie erscheint dann nur als die Stufe der Vorbereitung zu dessen Aufnahme, freilich

---

Anschauung, die jeder geistigen Betätigung, wenigstens der Schlußfolgerung vorangeht, und durch letztere bestätigt, zur *κατάληψις* wird.

[1]) Nach str. VI 17 P. 820 Kl. § 155: die *φρόνησις*, „*ἀποδεικτικῷ λόγῳ*" genannt. Vgl. die ganze Stelle § 155. str. II 435 § 14.

[2]) str. II 11 P. 454 Kl. § 48.

[3]) *Φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ* I 20 P. 376 Kl. § 99.

[4]) I 20 a. a. O. *οὐκ αἰτία οὖσα καταλήψεως* VI 17 P. 820 Kl. § 154.

[5]) str. II 4 P. 436 Kl. § 15. *τὸ ἑπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρῖμα ... πίστιν εἶναι ... αὐτῆς κριτήριον.*

[6]) *μαθητευθέντες οὖν καταληπτικῶς ἐπιγνώσονται.* VI 18 P. 826; II 4, 437 § 17.

[7]) str. VII 15 P. 888 Kl. § 91. Klemens behandelt die „Wahrheit", die sich auf Gott bezieht VII 2, 831 § 5.

[8]) *πίστις μαθήσεως τελειότης* Paed. I 6, 115 St. 107. Vgl. VII 15 P. 888—89 *Ματαία τοίνυν Ἕλλησιν ἡ πρόφασις αὕτη* (sc. *αἱ φίλαυτοι αἱρέσεις*). *τοῖς μὲν γὰρ βουλομένοις ἐξέσται καὶ τὸ εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν. Ἀποδείξεως οὔσης ἀνάγκη ... τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν*; VI 18 P. 826. I 6 § 35 *πίστις ἐκ μαθήσεως*; VI 286 P. 771.

gestützt auf einleuchtende Gründe (*ἐναργεστέροις λόγοις*)[1]) für diejenigen, welche aus der Beweisführung (*ἐξ ἀποδείξεως*) den Glauben schöpfen[2]), der zuletzt sowohl auf dem freien Willen (vgl. str. II 17 P. 469 Kl. § 77) wie auf höherer Gnade beruht (str. II 4 P. 435 Kl. § 14)[3]), der als feststehende Wahrheit a priori für das „Suchen" der Weltweisheit die unerschütterlichen Richtpunkte für deren Weg zum Ziele[4]) der Wissenschaft, den Prüfstein zur Unterscheidung echter und falscher Münze bietet (str. II P. 436 Kl. § 15[5]).

Während wir im vorausgehenden zugleich die drei philonischen Stufen der Erhebung über die Sinnlichkeit erkenntnistheoretisch verwertet fanden (*φύσις, ἄσκησις, μάθησις* str. I 5, 334 § 31), prägt ihnen Klemens nun das „Siegel der Herrschaft" (*τὴν κυρίαν σφραγῖδα*) auf (a. a. O.). Denn auf dem Ergebnis der *μάθησις* als Grundlage erbaut die Philosophie das Gebäude der *γνῶσις*[6]). Aus der *πίστις, δοξαστική*, dem bloßen Glauben, der *πίστις κυριακή* (str. VI § 50, M. 766) wird der wissenschaftliche Glaube, der in die Geheimnisse eindringt, um sie durch Wissenschaft zu verteidigen (str. I 20 P. 377 § 99; VI 9 §§ 78 und 79 P. 779) und die vernünftigen Folgerungen daraus zu ziehen (s. o. I 28 P. 426 § 179). Daher spricht Klemens von einer gläubigen *γνῶσις*, aber ebenso von einer gnostischen *πίστις* (str. II § 16 P. 436)[7]), er stellt mit Aristoteles den Glauben über die Wissenschaft (str. I 4 § 15 P. 436)[8]), aber er sagt auch: höher als glauben steht das „Erkennen" (*γνῶναι*)[9]). „Faßt der Glaube gleichsam die notwendigen Erkenntnisinhalte (*ἐπειγόντων σύντομος*) zusammen", so ist „die *γνῶσις*

---

[1]) str. VII 1 P. 828—29 Kl. § 1 *ἐναργεστέροις δ'οἶμαι πρὸς τοὺς φιλοσόφους χρῆσθαι προσήκει τοῖς λόγοις.*

[2]) str. I 5 P. 331 Kl. § 28 *Προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις* s. oben VII 15 § 92; V § 39 c. 5; II 433 § 9; II 11, 554; V § 2; § 7, § 88.

[3]) *ἡ δὲ πίστις χάρις ἐξ ἀναποδείκτων.*

[4]) str. I 20 P. 376 Kl. § 97 *Μόνη θὲ κυρία αὕτη ἀλήθεια ἀπαρεγχείρητος, ἣν παρὰ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμεθα*; str. V 3, 654 § 17.

[5]) *δόκιμον νόμισμα καὶ ἄλλο κίβδηλον . . . ἴσασι μαθόντες . . . κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον.*

[6]) V 7, 769 *ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἐπιστήμη.* str. II 2 P. 433 *Αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερεισμένη* (sc. *μεγάλην εἰς γνῶσιν ῥοπὴν παρέχων*) *πίστις ἐπιστημονική.* VI 7, 290: *γνῶσις ἐκ τοῦ μαθεῖν.*

[7]) *Πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀνταπολουθίᾳ γίνεται.*

[8]) *Κυριώτερον—τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις.*

[9]) str. VI 14 § 109 P. 794; *πλέον τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.*

der starke und unerschütterliche Beweis“ dafür, „aufgebaut auf dem Glauben“, aber diesen „zur wissenschaftlichen Begründung“, „zur festbegründeten Erfassung“ seiner Lehren „erhebend“ (str. VII 10 P. 866) [1]. So wenigstens bestimmt Klemens ausdrücklich den Begriff der vollkommenen Gnosis (*ἡ γνῶσις ἀπηκριβωμένην ἔχουσαν τὴν ἑαυτῆς φύσιν* str. II 11 § 48 P. 454)[2] im Gegensatz zur „mangelhaften“ (*ἐλλιπῆ*), welche auf dem „bloßen Glauben“ beruht, während die erstere in wissenschaftlicher Beweisführung dem, was zweifelhaft war, durch Begründung zuverlässige Geltung verleiht[3], selbst „die wissenschaftliche Erhärtung der Lehren der wahren Philosophie“ (a. a. O). Die Gnosis dringt zu den inneren Gründen der Wahrheit vor. Hier kommt das Forschen endlich zur Ruhe[4]. Die *ζήτησις* des Philosophen wird zur *ἕξις* und *ἀνάπαυσις* befriedigten Wahrheitsdranges, die *πρόληψις* des Glaubens, die *ὑπόληψις* der Wissenschaft geht über in die *κατάληψις βεβαία* zum wandellosen Besitz der göttlichen Weisheit und Wissenschaft (str. VII 3 § 17 P. 838)[5], und durch die geistige Erfassung der wahren Gründe der Dinge d. i. des Weltgrundes (str. VI 18 P. 825 § 162) zur Vereinigung mit der Wahrheit selbst, zur Schauung (*ἐποπτεία, θεωρία*) der höchsten Ursache nämlich Gottes[6]. Daher ist die Aufeinanderfolge der Wege des Erkennens bis zur Gnosis auch bezeichnet *ἐκ ζητήσεως* (*ζήτησις, οἴησις*), *καὶ μαθήσεως* (*μάθησις*) *καὶ συνασκήσεως* (*γνῶσις*)[7]. Und zwar ist dem Gnostiker dies wie zur neuen Natur geworden (cf. st. IV § 138 c. 22 P. 626), zur *καταληπτικὴ θεωρία* (str. VII 15 P. 888 § 91), die Gnosis zum auszeichnenden Merkmal der vernünftigen Seele (VI 7 P. 774

---

[1]) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις· ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος . . . ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα.* P. 865—66 § 57. Vgl. str. VI 773 § 67.

[2]) Vgl. das III. Kapitel im II. Abschnitt.

[3]) Vgl Merk a. a. O. S. 20 A. 3.

[4]) str. VI 15 § 121 P. 801: *πέρας καὶ ἀνάπαυσις ζητήσεως ἐν καταλήψει γενομένης· ὅπερ ἐστὶ ἡ γνῶσις . . . κατάληψις ζητήσεως ὑπάρχουσα.* Vgl. I 1 § 11 P. 322; I 5, 335 § 32.

[5]) *Ἡ γὰρ τῶν νοητῶν γνῶσις καὶ κατάληψις βεβαία δεόντως ἂν λέγοιτο ἐπιστήμη . . . ἄρχων ἑαυτοῦ (ὁ γνωστικὸς) . . . βεβαίαν κατάληψιν τῆς θείας ἐπιστήμης κεκτημένος τῇ ἀληθείᾳ γνησίως πρόσεισιν.*

[6]) *κατάληψις βεβαία διὰ λόγων ἀληθῶν καὶ βεβαίων ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα; ἐπειδὰν ἐπιβάλλῃ τοῖς πρώτοις αἰτίοις νόησις καλεῖται.* VI § 155; vgl. str. VII 10 M. 481 P. 865; str. VI 17 § 149.

[7]) Vgl. str. VII 16 § 98; II 16, 468 § 75: *μετὰ ἀσκήσεως — τὴν γνῶσιν.*

§ 68)[1]), ihr Wissen zum unwiderleglichen (*ἀνεξέλεγκτος παιδεία*) Bildungsbestand[2]), so daß es dem sie Besitzenden unmöglich ist, anders auch nur zu denken (str. I 6 P. 335[3]). Beim Gnostiker fallen Wille, Neigungen, Urteil, Lebensführung in eins zusammen (str. II 17 § 77 P. 469)[4]). Er verharrt im unvergänglichen Besitz der ihm zuteil gewordenen Bevorzugung (str. VII 3 § 13 P. 835)[5]), durch die Erhabenheit der Schauung über jede heilige Lebensordnung hinausgehoben (a. a. O.)[6]).

Und mag uns eine so überschwengliche Darstellung in den hier dargebotenen spärlichen Umrissen der klementinischen Gnosis seltsam anmuten: wir werden sie dem alexandrinischen Denker nicht nachtragen, wenn wir bedenken: es ist das Einströmen hellenischen Geistes in die christliche Gedankenwelt, es ist das Aufflackern der Freude des gläubiggewordenen Philosophen, der die Brücke gefunden zu haben glaubt, welche seine liebgewordenen Überlieferungen mit den neugewonnenen Anschauungen verbinden kann[7]), es ist die friedliche Berührung des gläubigen Geistes mit dem Schüler der platonischen Idealwelt. Da mußten Glauben und Forschen verschmelzen zum Ruhmessang der gotterleuchteten Wissenschaft[8]). Sodann hat Klemens seine Gnosis in begeisterten Worten uns nicht als fernes unerreichbares Paradies geschildert. Er ermahnt uns auch, es zu suchen „bis zur Auffindung“ (str. VI 15 § 121 P. 801)[9]).

Was Plato von der Tugend gefordert, daß sie nämlich um ihrer selbst willen anzustreben sei[10]), das stellt Klemens

---

[1]) Wenn die *σύνεσις* das Auge der Seele nach außen ist, so ist es die Gnosis nach innen als Auge des *νοῦς* (str. III 5, 531 § 44). *ἡ γνῶσις ἰδίωμα ψυχῆς λογικῆς.*

[2]) *Παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται* P. 337 § 35.

[3]) § 33 *ὥστε μηδ' ἂν ἄλλως ἔχειν τὸ ἀποδειχθὲν οἴεσθαι.* cf. VI 15 P. 798 § 116; IV 22, 626 § 138.

[4]) *τοῦ γνωστικοῦ καὶ ἡ βούλησις παὶ ἡ κρίσις καὶ ἡ ἄσκησις ἡ αὐτή.*

[5]) *Ἐν ταὐτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἁπάσης (τὰς γνωστικὰς ψυχὰς διαμένειν.*

[6]) *Τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτίαν.* Den Ausdruck für diesen Zustand (*ἕξις*) übernimmt Klemens aus dem peripatetischen Gedankenkreise, wiewohl er auch das stoische *διάθεσις* berücksichtigt. cf. str. VII 16, 894 § 100: *διάθεσις*; VI 17, 468 § 76 *ἕξις*; VI 9, 778 § 78 *ἕξις καὶ διάθεσις.* Über die *ἕξις* bei Aristoteles s. v. Hertling, Materie und Form S. 172.)

[7]) Vgl. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, II. Leipzig 1904, S. 4, 14.

[8]) Vgl. str. VI 17 § 156 P. 821 *Θεόθεν γὰρ ἡ φιλοσοφία.* VI 5 P. 762 § 44; II 6, 445 § 29.

[9]) *ζητεῖν ἄρα δεῖ τὴν γνῶσιν εἰς εὕρεσιν*

[10]) cf. Merk S. 21 A. 2.

auch als Ziel der *γνῶσις* auf[1]); Tugend und Philosophie entspringen nach ihm der gleichen Quelle, der vernünftigen Natur. Darum sind sie miteinander innig verwandt (str. VI 12, 788 § 96); ja er spricht sogar den Gedanken aus: wenn der Gnostiker zwischen der „Erkenntnis" Gottes und dem ewigen Heile zu entscheiden hätte, unter der Voraussetzung, daß beides getrennt wäre: er müßte die Gnosis, die Erkenntnis Gottes wählen, als selbstlose Pflicht des vollkommenen Mannes zur uneigennützigen Tat[2]). Jedoch verlangt Klemens nicht nur die Anstrengung des Suchens, er verheißt auch den Erfolg der Bemühung. Denn auf die Tat folgt süßes Auffinden und Erinnern[3]), und wenn die Einsicht das ganze Leben beherrscht, geht von ihr aus „die ersehnte Frucht, die Ruhe der Seele"[4]).

Zweiter Abschnitt.

Das Erkenntnisgebiet in seinen Grundlinien.

Erstes Kapitel.

Umfang der natürlichen Erkenntnis.

Es ist schwierig, bei Klemens das Gebiet der philosophischen Erkenntnis von demjenigen des Offenbarungsglaubens auseinanderzuhalten, wie dies schon mit seinem Grundgedanken in der Auffassung des Christentums als der einzig „wahren und vollkommenen Philosophie" zusammenhängt[5]).

Es ist darum auch schwierig, ohne Beziehung zur Offenbarung die klementinischen Erkenntnisprinzipien zu verstehen. Wir werden uns davon bei der Betrachtung seiner „Gnosis" genauer überzeugen. Für unseren Zweck jedoch ist eine möglichst strenge Auseinanderhaltung von natürlicher und höherer Erkenntnis geboten.

Klemens war durch die Verhältnisse, unter denen er lehrte, zur Betonung der vernünftigen Erkenntniskraft angeregt.

---

[1]) str. VI 12 P. 789 § 98 *τὰ μὲν αὐτὰ δὶ αὐτὰ αἱρετὰ ὡς τὴν γνῶσιν.*
[2]) IV 22 P. 626 § 137 ein Beispiel der obenerwähnten *„ὑπόθεσις"*.
[3]) VII 15 P. 888 § 91.
[4]) IV 23 P. 632 § 151 *κυριώτατον δὲ πάντων διάνοια πορίζεται ὃν ποθεῖ καρπὸν τὴν τῆς ψυχῆς εὐστάθειαν.* II 20 P. 486, 487 § 111.
[5]) cf. Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 137 ff.

Hatte er gegenüber den die Wahrheit zum Gespötte mißbrauchenden Sophisten[1]) die wahre Dialektik und deren Nutzen zur Erkenntnis und Verteidigung der Wahrheit hervorgehoben[2]), so mußte ihm die Skepsis der alexandrinischen Gnostiker — wohl weniger einer ausschließlich heidnischen Akademie[3]) — zu entschiedener Darlegung der Möglichkeit und Wirklichkeit wahrer Erkenntnis überhaupt Anlaß geben[4]). Die jüdische Religionsphilosophie andererseits mußte den Gegenstand der klementinischen Betrachtung näherhin auf den *κόσμος αἰσθητός* und *νοητὸς* hinlenken, um zum Weltgrund emporzusteigen und der höchsten Erkenntnis Gottes nahe zu treten. Deshalb versteht Klemens unter Philosophie im allgemeinen das Streben nach der Wahrheit (str. I 20 § 97 P. 375)[5]), Liebe der Wahrheit (II 9 P. 452 § 45)[6]), er weist auf ihre obersten Richtpunkte hin, welche den rechten Weg des Strebens verbürgen (I 5 § 32 P. 335)[7]), während sie selbst den Geist schult, die Einsicht weckt und das Talent zur Reife bringt, um die höchste und wahre Philosophie aufzufinden, welche in der wesenhaften Wahrheit ruht und in der Gnosis ihren Ausdruck findet; ja Klemens betrachtet die Erreichung der Wahrheit (*τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιτευκτικὸν τῆς ἀληθείας*), wenn auch nur im Bruchstück (*μερικῶς*) als Merkmal der Philosophie (VI 17 § 160 P. 823)[8]), gleichviel in welcher Schule dieselbe sich findet (str. I 7 § 38 P. 338), oder ob sie, von einseitigen Sionswächtern mißtrauisch abgewiesen, sich mühsam erst Geltung erringen muß[9]). Und redet Klemens auch von „Bruchstücken“ der Wahrheit[10]), so läßt er damit das ganze Gebiet der natürlichen Erkenntnis unberührt; denn wir werden im nächsten Kapitel erkennen, in welchem Sinne jene „Teile“ der Wahrheit[11]) aufzufassen sind. Für

[1]) str. I 3 P. 328 § 22 c. 2 § 21.

[2]) I 20 P. 377 § 99.

[3]) Vgl. Faye p. 154. Offenbar hat er gerade bei der Bezeichnung des Wahrscheinlichen (*πιθανόν*) als Ausgangspunkt des Philosophierens (s. oben S. 17 A. 2) auch solche Gegner vor Augen gehabt, jedoch im Gewande der Sophistik, oder vielmehr der falschen Gnosis.

[4]) str. II 9, 452 § 45.

[5]) *φιλοσοφία-ζήτησις οὖσα τῆς ἀληθείας.*

[6]) *Φιλεῖ δὲ καὶ ἀγαπᾷ τὴν ἀλήθειαν ὁ φιλόσοφος.*

[7]) *Φαμὲν . . . τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως. Ἀλήθεια δὲ αὕτη, περὶ ἧς ὁ Κύριος αὐτὸς εἶπεν. Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια.*

[8]) *κἂν μερικῶς τυγχάνῃ* (VI 17 P. 823 § 160).

[9]) Vgl. Wagner in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1902, S. 213 ff.

[10]) cf. ob. A. 9 str. I 13 P. 349 § 57.

[11]) Vgl. str. VI 10 P. 781 Kl. § 83 *Μερικῶς οὖν τυγχανούσης τῆς κατὰ*

jetzt mag es genügen, die Grundanschauung des Klemens für jede rein natürliche Erkenntnisbetätigung anzugeben: Es gibt eine objektive Wahrheit[1]) (vgl. Paed. II 6 St. 188 P. 198, *ἀπάγειν τῆς ἀληθείας*; cf. str. VI 10 St. 188/50,3 P. 781), die als Idee der Gedanke Gottes ist (str. V 3 M. 32 P. 654 § 16)[2]), der Logos Gottes. Aber es gibt auch eine subjektive Aneignung derselben durch die Übereinstimmung des Denkens mit der objektiven Wahrheit (*μετὰ συμφωνίας τῆς κατὰ τὸ ἀληθές* str. VII 8 § 51 P. 862)[3]) und diese Wahrheit ist stets nur eine (str. I 20 § 97 P. 376 *μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας*)[4]), mag sie irgendwelcher Wissenschaft angehören (§ 99 P. 377) oder der griechischen Philosophie[5]); aber die Wege zur Wahrheit sind vielgestaltig (P. 375: *πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς*) und zahllos die Ausflüchte des Irrtums (str. I 13 § 57 P. 348)[6]). Die Wahrheit bezieht sich nach allgemeiner Anschauung (*κοινῶς*) auf die ganze geistige und sinnlich wahrnehmbare Welt (str. VI 17 § 150 P. 818) den „*κόσμος νοητός*“ und „*αἰσθητός*“ der „barbarischen“ (Philonischen) Philosophie (str. V 14 § 96 P. 703). Der Sinn trägt durch seine entsprechende (sinnliche) Erkenntnis zur Wahrheit bei[7]), der Verstand aber erkennt sie als seinen natürlichen Gegenstand (*προς φυῶς*)[8]), er dringt durch seine schlußfolgernde Kraft (*ἐπακολουθοῦντες*) zu dem nur geistig erkennbaren Wesen (VII 7 § 40 P. 854)[9]) um so tiefer, je mehr er sich vom Einfluß der Sinne losschält (str. V 11 § 68 P. 686)[10]). Die Wahrheit ist mächtiger als die Zeit, in der sie erkannt

---

τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν ἐμφαινομένης ἀληθείας ἡ τῷ ὄντι ἀλήθεια . .. πᾶσαν ἐλέγχει σοφιστικὴν πιθανολογίαν I 13 P. 349 Kl. § 57.

[1]) *ἡ τῷ ὄντι ἀλήθεια* a. a. O. vgl. § 81.

[2]) *Ἐν δὲ τῷ Φαίθρῳ περὶ ἀληθείας ὡς ἰδέας λέγων ὁ Πλάτων δηλώσει· ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ.* Plato spricht im Phaedrus von der Idee der Seele, deren Unsterblichkeit er beweisen will *ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη . . . περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον* cf. Migne in h. l. A. 80.

[3]) Die Rede ist vom Eid des Gnostikers: *καίτοι τὸ ἀληθεύειν κατὰ τὸν ὅρκον* (die subjektive Wahrheit des Schwures) *μετὰ συμφωνίας τῆς κατὰ τὸ ἀληθὲς γίνεται.*

[4]) I 13 P. 348 § 57.

[5]) *κἂν φιλοσοφίᾳ τῇ ὀρθῇ Ἑλληνικῇ εἴη ἄν ἀλήθεια* Kl. § 97.

[6]) *τὸ γὰρ ψεῦδος μυρίας ἐκτρομὰς ἔχει.*

[7]) str. I 19 P. 374 Kl. § 94 *φαντασίαι ἀληθεῖς.* II 17, 468 Kl. § 76.

[8]) str. I 20 § 99 P. 377 *ἐπεὶ καὶ ἡ ὄψις συμβάλλεται καὶ ἡ ἀκοή, καὶ ἡ φωνὴ πρὸς ἀλήθειαν· νοῦς δὲ ὁ γνωρίζων αὐτὴν προφυῶς.*

[9]) *ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν.* I 7 P. 338 § 38; I 13, 349.

[10]) *μήτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφελκόμενος ἀλλ' αὐτῷ τῷ καθαρῷ τῷ τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνων τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισιν.*

wird (str. I 13 § 57 P. 349)[1]). Sie besteht in einem beharrenden Zustand der Einsicht (*ἐμπέδῳ τινι τῆς διανοίας καταστήσει*); wer sie besitzt ist unveränderlich (*ἀναλλοίωτοι*) in diesem Zustand (*ἐν ἕξει ἀσκήσεως*)[2]), der aus der Erkenntnis und der daraus entspringenden Tätigkeit der Seele hervorgeht. Was in dieser Weise als Wahrheit erkannt wird, können wir nach seiner allgemeinen und besonderen Natur unterscheiden.

Zu den Wahrheiten der ersteren Natur gehören die Inhalte der allgemeinen Begriffe[3]) von Gattung, Art, Teil und Zahl, von Wesen und zufälligen Eigenschaften der Dinge (str. V 12 P. 695 § 82)[4]), von der dreifachen Natur der Denkgegenstände (*νοητῶν φύσις*), je nachdem sie als zusammenhängende, einheitliche, oder als voneinander getrennte Einzelwesen betrachtet werden[5]) (wie stetige und diskrete Größen — *ἐν ποσοῖς καὶ πηλίκοις*), um dann nach ihrer geistigen Erfassung im Worte sich auszusprechen. Hier eröffnet uns Klemens einen Blick in die platonische Ideenlehre, welche ihm bei seiner dualistischen Anschauung ja besonders eine Führerin in die geistige Welt sein konnte[6]), und die er bis hinauf zum höchsten Gedanken[7]) Gottes, wenigstens dem Wortlaut nach, beibehält. Aber darin zeigt sich zugleich seine inhaltliche Abweichung von Plato; denn ihm erscheinen die Ideen nicht als selbständige Wesen[8]), sondern eben als Gedanken Gottes, und aus dem idealen Sein in Gott[9]) muß das reale Sein werden durch das Dazwischentreten eines göttlichen Willensaktes[10]), auf den die Seele

---

[1]) *πολὺ δὲ πλέον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἡ ἀλήθεια.*

[2]) str. VI 9 § 72 P. 776 *ἀεὶ μένοντες ἀναλλοίωτοι. εἰκότως οὖν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ γνωστικῶς ἀγαπῶν.* cf. § 74.

[3]) Vgl. die verschiedenen Ansätze zu Begriffsbestimmungen (str. V 5 § 27 *θυμός-ὁρμὴ ἐπιθυμίας*) besonders in den Fragmenten: fragm. X M. 751 P. 1008 (Willensfreiheit); P. 1007: *οὐσία ἐστὶ τὸ δ' ὅλου ὑφεστός*; fragm. 17 M. 768. str. VI 15 P. 805 S. 129.

[4]) Vgl. I 13 P. 349 § 57; str. I 19 P. 373 *φυσικὴ ἔννοια.* Paed. I 13 P. 159 St. 151/101, 2 definiert die Philosophie *ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος.*

[5]) str. I 6, 335 § 33 *τριττὴ δὲ ἡ τούτων* (sc. *νοητῶν*) *φύσις ἔν τε πόσοις καὶ πηλίκοις καὶ λεκτοῖς θεωρουμένη.*

[6]) Vgl. v. Hertling, in den Akten des katholischen Gelehrtenkongresses S. 70.

[7]) str. IV 25, 634 § 157; V 3 § 16 *ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ.*

[8]) Vgl. str. V 11, 690 § 74.

[9]) str. IV 26, 639 § 167; § 157.

[10]) Protr. P. 55 Stäh. 48, 63, 3 *ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ* (*θεός*) *καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι*; str. V 14, 703 § 95; VI 16, 813 § 142; 815 § 145.

hinschauen muß, wenn sie zu den Ideen gelangen will[1]) d. i. wenn sie die Gedanken Gottes, die Wahrheit nachzudenken sucht.

Solche Ideen und Begriffe sind enthalten im Verhältnis der Dinge zu sich selbst — der Identität[2]) — und untereinander[3]), im Gesetz des Widerspruches[4]), sei es im Denken subjektiv[5]), sei es im Geschehen objektiv[6]) sich offenbarend. Zum Gesetz des Widerspruchs gesellt sich die Beziehung der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit[7]), der Gleichheit und Überordnung[8]), die Verbindung und das Verhältnis des Ganzen (im Beispiel des Weltalls) zu seinen Teilen (str. VII 2 § 12 P. 835)[9]), der Zusammengehörigkeit und der Unterscheidung (str. VI 10 § 82 P. 781)[10]), als einer Grundbedingung des erfolgreichen Forschens, der Eigentümlichkeiten des Einen und der Zusammensetzung (str. V 12 § 82 P. 695). Vor allem jedoch offenbart sich dem Geiste die Beziehung der Kausalität[11]). Es ist in seiner Natur gelegen, beim Handeln, Entfalten und Wirken einer Kraft (*ἐνεργεῖν*) auf das Ursächliche desselben denkend zu schließen (I 17 P. 367—68 § 82)[12]), wobei wir nicht nur auf die Wirkursache überhaupt, sondern auch auf die vernünftige, zweckstrebende zu achten haben; trägt doch gerade mit Beziehung zur Erkenntnis der Ursachen die Erkenntnis bezw. ihre Betätigung (*φρόνησις*) den Namen „Begreifen“,

---

[1]) str. IV 25, 634 § 157 *ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ γενέσεως ὑπεξαναβᾶσα καθ' ἑαυτήν γε ᾖ καὶ ὁμιλῇ τοῖς εἴδεσιν (ἐν Θεαιτήτῳ . . . ἔσται . . . ὧν ἀεὶ τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ σκοπῶν.*

[2]) VI 16, 813 § 142; VII 3, 837 § 15; VII 3, 835 § 13.

[3]) str. V 12, 696 § 83.

[4]) Vgl. Fragm. bei Leontius und Johannes b. Ang. Mai scr. vet. nov. coll. VII p. 94 in lib. II rer. sacr. aus der Schrift *εἰς τὸ πάσχα: τὰ ἐναντία ἅμα τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ συμβῆναι ἀδύνατον.*

[5]) str. VI 18, 825 § 162; VII 10, 870 § 65.

[6]) str. IV 24, 633 § 155: *οὐδὲ ἀγένητον γενοιτ' ἄν ποτε τὸ γενόμενον.*

[7]) Vgl. st. VI 17 P. 821 § 155; V 3 P. 656 Kl. § 18.

[8]) Vgl. str. IV 26 P. 640 *ἡ δὲ σύγκρισις ἐπὶ τῶν καθ' ὁμοίωσιν ὑποπιπτόντων* etc. (§ 168); str. VII 2 § 12 P. 835; VI 7 § 57 P. 769.

[9]) *πάντα ἐστι διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους*; I 13, 349 § 57; vgl. V 12 P. 695 § 82.

[10]) *Εἶναι γὰρ πάσης πλάνης καὶ ψευδοδοξίας αἴτιον τὸ μὴ δύνασθαι διακρίνειν πῇ τε ἀλλήλοις τὰ ὄντα κοινωνεῖ καὶ πῇ διενήνοχεν* § 82. Das zweifelhaft echte Buch VIII der Stromata enthält darüber fast eine systematische Abhandlung; vgl. VIII c. 6f. M. 581 P. 914.

[11]) Vgl. str. I 17 P. 367 den ganzen § 82 Kl. § 83; § 84, 86. VI 11, 785 § 90.

[12]) *Φαμὲν δὴ πρὸς αὐτούς, τὸ αἴτιον ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾶν νοεῖσθαι.* Vgl. VIII c. 595ff. P. 921ff.

verständige „Einsicht“ (str. VI 17 P. 820 § 155)[1]) d. h. also Erkenntnis aus den Ursachen und zwar hier aus den höchsten Gründen des Seins, wodurch sie zur wahren Weisheit und Wissenschaft wird[2]). Nach der Entstehung des Kausalitätstriebes selbst hat Klemens freilich nicht geforscht. Er scheint das Gesetz unter die Prinzipien zu rechnen, welche unbeweisbar sind, aber auch keines Beweises bedürfen[3]). Desgleichen suchen wir bei ihm vergeblich nach einer weiteren Erwägung der Wechselwirkung zwischen den beiden verschieden gedachten *πνεύματα* im Menschen bezw. eines ursächlichen Verhältnisses in der Betätigung, es genügt ihm, daß die ganze Ordnung im *ἡγεμονικόν* ihren natürlichen Einheitspunkt findet (str. VI 16 § 135 P. 808)[4]), letzteres selbst als die vorbildliche Zweckursache (*δι' ἐκεῖνο*)[5]), der ganzen Zusammensetzung, wie der Gestaltung des *πνεῦμα σωματικόν* vorausgesetzt[6]).

Damit sind wir vom Bereich allgemeiner Wahrheitserkenntnis von selbst zu deren besonderen Gegenständen gelangt, die sich bei Klemens in aufsteigender Ordnung in die drei Ideen Welt, Mensch und Weltgrund scheiden.

Was wir aus dem Bisherigen bereits zu erschließen vermögen, eine umfassende Beherrschung der damals geltenden weltlichen Wissenschaft, das bekundet Klemens mit jeder Seite seiner großen Trilogie[7]), das läßt uns sein öfterer Hinweis auf die *ἐγκύκλια μαθήματα* (vgl. I 29 § 93 P. 373 bis 374, I 5, 333 § 30. str. III 1 § 2 P. 429 etc.); sein Spielen mit hellenischer, ägyptischer, jüdisch-alexandrinischer, selbst indischer Weltweisheit wenigstens ahnen[8]). Die

---

[1]) *Πολυμερὴς δὲ οὖσα ἡ φρόνησις... Καὶ ἐπειδὰν μὲν ἐπιβάλλῃ τοῖς πρώτοις αἰτίοις νόησις καλεῖται· ὅτ' ἂν δέ ταύτην (νόησις) ἀποδεικτικῷ λόγῳ βεβαιώσηται, γνῶσις τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη ὀνομάζεται.*

[2]) str. VI 16 § 133 P. 807, § 160 P. 823: *ἐπιστήμη τῶν θείων καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν (ἐστὶν σοφία)*; c. 7 § 54 P. 768; VII 12 § 70 P. 874.

[3]) str. II 4 P. 435 §§ 13. 14.

[4]) *αἴτιον τῆς συστάσεως.*

[5]) *Ἀλλὰ ἡ πάντων ἀναφορὰ εἰς ἕν συντέτακται τὸ ἡγεμονικόν, καὶ δι' ἐκεῖνο* (= um jenes willen, nicht durch jenes, was griechisch eher *δι' ἐκείνου* bedingen würde, zumal da unmittelbar darauf *διὰ τοῦ σωματικοῦ πνεύματος* steht, wodurch die Wirkursache der sensitiven Lebensäußerungen bezeichnet wird; s. oben S. 8. *διά* c. Acc. kann an und für sich sowohl Wirk- wie Zweckursache bezeichnen.

[6]) Über die eigentliche Lösung der Frage durch den Logos siehe später.

[7]) Paed. III 2 P. 257 *ἐκ σοφίας κοσμικῆς* St. 241/9, 1. str. II 14, 468. Vgl. die Ausführungen über seine Bildung str. I 1.

[8]) Klemens teilt mit Philo (Leges allegor. ed. Richter III 58 u. a.) die (weltliche) Wissenschaft ein in die enkyklischen Wissenschaften oder

Art und Weise, wie er die Dinge dieser Welt, die Ereignisse der Geschichte[1]) und aus der Vergangenheit wiederum die Zukunft[2]) betrachtet, setzt sein Bemühen voraus, das Wissen in sich wahrhaft bis zu seinem Grunde zu erleben. Und hat ihn — abgesehen von dem Grade seines individuellen Vermögens — sein apologetischer Zweck die innere Einheit des Ganzen für Forscher anderer Geistesrichtung einseitig beurteilen und den objektiven Weg der Untersuchung überschreiten lassen: sie müssen trotzdem diesen ersten großartigen Versuch der Vereinheitlichung heidnischer und christlicher Weltanschauung zu innerem Zusammenhang anerkennen.

Die ganze sichtbare Welt stellt sich der Vernunft dar als um des Menschen willen geschaffen — letzterer Begriff der Erschaffung aus der Offenbarung entlehnt (str. V 14, 701 § 93) und doch spekulativ aus der Gottesidee begründet[3]). Der Mensch ist geworden zur Ähnlichkeit mit Gott und — was Plato nicht mehr erkannt — zur Kindschaft Gottes berufen (vgl. Epiktet bei Faye p. 226).

Über der Erde weist der, nach Art des Xenokrates[4]) gedachte, Himmel mit seinen 8 Sphären (cf. str. V 6 § 36, 37 P. 667)[5]) den sichtbaren[6]) und der nur mit dem Verstande erkennbaren über die Sinnenwelt hinausgehobenen, zugleich mit der Erde auf die erschaffende Kraft, den Logos hin (§ 39 P. 668)[7]), als das Werk des höchsten

---

Künste und in die Philosophie vgl. str. VI 11 P. 785 Kl. § 91 I 19 P. 373 Kl. § 93; I 5, 333; V 4 P. 657 § 20; str. II 20 P. 494 Kl. § 125; VII c. 7 P. 538—39 § 60; str. V 14 P. 711 Kl. § 104; I 1 P. 322. Vgl. Wagner, Verwertung d. griech. Bildung S. 9 m. Anm. cf. Cyrill Alex. contr. Julian. l. VI (bei Zahn III 48): *Κλήμης μὲν γὰρ ἁγίοις ἀποστόλοις ἑπόμενος πλείστης τε ὅλης Ἑλληνικῆς ἱστορίας εἰς ἀκοὴν ἐλθών*; s. Einleitung.

[1]) str. VI 10 § 80 P. 779—80; str. I 9 § 43, 44 P. 342.

[2]) str. II 12 P. 457 Pl. § 53 *Πιστεύομεν δὲ τὰ παρῳχηκότα γεγονέναι καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, ἀγαπῶμεν* (γὰρ) *τε αὖ οὕτως ἔχειν τὰ παρῳχηκότα . . . τὰ μέλλοντα ἐλπίδι ἀπεκδεχόμενοι.* Vgl. I 13 P. 349 Kl. § 57 *ὁ γοῦν αἰὼν τοῦ χρόνου τὸ μέλλον . . . αὐτὰρ δὴ καὶ τὸ παρῳχηκός . . . συνίστησι πολὺ δὲ πλέον δυνατωτέρα τοῦ αἰῶνος ἡ ἀλήθεια.* str. VI 7 P. 768 Kl. § 54: *τὰ τε ὄντα καὶ τὰ παρῳχηκότα καὶ τὰ μέλλοντα.*

[3]) *ἀλλὰ γοῦν ἀνθρώποις δεδημιούργηται . . . μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεός* (Protr. c. 4 St. 48/66, 3 P. 55) vgl. Quis div. salv. c. 29 P. 952; str. V 669 § 39; VII 16 § 95.

[4]) Protr. 5 P. 58 St. 50/66, 2 (cf. Huber S. 114).

[5]) Vgl. die allegorische Deutung str. VI 16 P. 811ff. (nach Philo) Kl. § 139. 140.

[6]) Daher ihre Erkenntnis „*φυσικὴ θεωρία*"; vgl. str. II 2 P. 430 Kl. § 5.

[7]) *Τὸν Λόγον δὲ τοῦτο αἰνίττεται ᾧ συνέστηκεν, καὶ ἔστιν οὐρανοῦ εἰκὼν τοῦ Λόγου γενομένου.*

Willens, *κόσμος* = Weltall, genannt (str. III c. 17 P. 559; II 2 § 5 P. 431), den forschenden Geist emporführend zum anfanglosen Anfang (*ἄναρχος ἀρχή*)[1]), darum nichts in sich schlechtes[2]). Und dient die Welt auf diese Weise als Mittel zur Erkenntnis der höchsten Ursache, so drückt sich auch in ihr das Grundgesetz der Vorsehung aus[3]), welches schon in den niedersten Elementen der Natur waltet (str. I 11 P. 347 § 52)[4]) und das Weltall im ganzen wie in seinen Teilen ordnet, welches auch der Philosophie selbst ihre Stellung in der Geschichte angewiesen hat (§ 38)[5]). So gleicht denn die weltliche Wahrheit der Sonne[6]), welche die Einzelwesen bestrahlt und jede sophistische Scheinweisheit als unhaltbar überführt nach den Ausspruche hellenischer Bildung: Anfang hoher Leistungsfähigkeit ist die Königin Wahrheit[7]).

Als Teil der Welt offenbart sich in dieser und durch sie auch die Natur des Menschen (str. I 14 P. 351 § 60)[8]), in der Erkenntnis ihres Ursprunges auch derjenige des Menschen d. i. seine Erschaffung, wenn nicht Klemens hier — entsprechend der sinnlich oder bloß geistig erfaßbaren Welt den sichtbaren und geistigen Teil im Menschen, die *δισσὰ πνεύματα* unterschieden wissen will.

Damit gelangt der Mensch zum *γνῶθι σεαυτόν* (a. a. O.) der griechischen Philosophie, zur allergrößten Wissenschaft (Päd. III 1 P. 250 St. 235, 1,1)[9]), zu seinem auszeichnenden Vorzug, wodurch sich der Geist auf sein eigenes Leben (str. VI 7 P. 767—68)[10]), ja sein eigenes Wesen zurück-

---

[1]) Coh. 4 St. 48/63, 3 P. 55 *μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιία. Τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστί καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται.* Paed. I 6, 114 St. 106/27, 2.

[2]) str. VII 1 P. 829 § 2; IV 25 P. 638 Kl. § 164.

[3]) str. III 3 § 12 P. 516. Bemerkenswert ist hier die von Klemens gewürdigte Beziehung der von ihm a. a. O. widerlegten Gnostiker zu Plato und den Pytagoreern.

[4]) Kl. § 52: *Ἡ γὰρ ἀκόλουθος Χριστῷ διδασκαλία . . . τὴν πρόνοιαν μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει καὶ τρεπτὴν καὶ γενετὴν τὴν τῶν στοιχείων φύσιν.* str. VII 2 P. 835 § 12 *τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους.*

[5]) str. V 6 P. 668. *κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν.*

[6]) *ἡ τῷ ὄντι ἀλήθεια ὥσπερ ἥλιος ἐπιλάμψας . . . ὁποῖον ἕκαστον δείκνυσιν . . .*

[7]) *ἀρχὰ μεγάλας ἀρετᾶς ἄνασσα ἀλήθεια* (str. I 9, 341 § 42).

[8]) *Οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ τῆς τῶν ὅλων οὐσίας εἰδέναι τὰ μέρη· δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι, δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἐξέσται.*

[9]) *Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικεν, πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι αὐτόν*; paed. I 12 P. 159 St. 151 (102, 1).

[10]) *Ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία . . . τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν (σοφίαν) τῶν περὶ τὸν βίον* § 54.

wendet (str. V 4 § 23 P. 658)[1]). Klemens erklärt die verschiedenartige Inhaltsbedeutung des Begriffes der Selbsterkenntnis im Zusammenhang: daß du sterblich und als Mensch geboren . . . und wozu du geworden, wessen Abbild du bist; welches dein Wesen, deine Erschaffung (*δημιουργία*), dein Verhältnis zu Gott und ähnliche Wahrheiten sind (a. a. O.)[2]). Schon der Bau des Leibes läßt erkennen, daß er den Himmel betrachten soll, die Sinneswerkzeuge zielen auf Anschauung und Erkenntnis ab, die einzelnen Teile und Glieder zeigen sich zusammengefügt zum Ehrbaren und nicht zur Lust (str. IV 26 P. 638)[3]), die Seele aber ist auf sich selbst gestellt (str. V 2 P. 652 § 14)[4]), sei es im Sinne des freien Aufschwunges zur Erkenntnis der Weisheit (a. a. O.) oder im Sinne der freien Entscheidung des höheren Teiles der menschlichen Natur (VI 16 § 135 P. 808)[5]), und sie erkennt, daß das Leben nur wert ist gelebt zu werden, wenn es unvergängliche Dauer besitzt[6]).

Darauf beruhen die ethischen Anschauungen unseres Schriftstellers, in stoisches Gewand gekleidet, welches Klemens hier besonders bevorzugt, insoweit das sittliche Leben die natürliche Anlage und Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen zur Voraussetzung hat (str. VI 12 P. 788 § 96)[7]); sittliches Handeln bedeutet: Handeln nach der Richtschnur der Vernunft (str. VI 6 P. 764 § 47)[8]), und dieses: gemäß der Natur leben[9]). Das *προσῆκον* ist der Gehorsam gegen die Vernunft (Päd. I 13 P. 160 St. 151,2)[10]); Sünde

---

[1]) *εἰς τί γέγονας γνῶθι, φησί, καὶ τίνος εἰκὼν ὑπάρχεις· τίς τέ σου ἡ οὐσία καὶ τίς ἡ δημιουργία.*

[2]) *καὶ τὰ τούτοις ὅμοια.*

[3]) § 165. *πρὸς τὸ καλὸν οὐ πρὸς ἡδονήν.*

[4]) *Αὐτὴν καθ' αὑτὴν γενομένην τὴν ψυχήν.*

[5]) *Τὴν προαιρετικὴν δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ἔχει δύναμιν.*

[6]) IV P. 567 § 8 vgl. Protr. c. 1 P. 7 St. 7 (7, 1) P. 9 Kl. § 8 *κοινὸν γὰρ τῇ φύσει τῇ θνητῇ, τουτέστι τῷ ἀνθρώπῳ πρὸς τὸ ἀθανασίας κατεξιωμένον τὸ ζῆν.* Jedoch aus str. V 14, 701 § 92 (*ἕπεται δὲ τούτοις τὴν ψυχὴν εἶναι ἀθάνατον*) auf die natürliche Erkenntnis der Unsterblichkeit zu schließen (cf. Ziegert S. 36) kann aus dem Zusammenhang der Stelle nicht erhärtet werden, der vielmehr hier ein Beispiel der Abhängigkeit griechischer Weltweisheit von der Offenbarung feststellen will.

[7]) s. Winter, Die Ethik d. Klemens v. A. S. 40.

[8]) str. V 24 M. 139 P. 703 *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.*

[9]) *Εἰ γὰρ τὸ καλῶς βιοῦν καὶ νομίμως ἐστὶ βιοῦν, καὶ τὸ εὐλόγως βιοῦν κατὰ νόμον ἐστὶ βιοῦν.* str. II 2 § 4 P. 430.

[10]) *Τὸ μὲν οὖν καθῆκον προσῆκόν ἐστι τὸ δὲ κατορθούμενον κατὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπακοὴν προσῆκον καὶ καθῆκον Στωικῶν ὀνομάζουσι παῖδες.* Vgl. VI 17 § 159 P. 823.

liegt im Handeln gegen die Stimme der Vernunft (Päd. I 13 P. 159 St. 150 (101,1)[1]). Nach Pindar Hesiod und Plato stellt Klemens „Das Gesetz der Natur als das königliche Gesetz aller Sterblichen und Unsterblichen" hin (str. I 29, 428), welches in seiner Einheit zugleich den einen Gesetzgeber erweist. Der Weg des Guten ist der Weg der Wissenschaft und Wahrheit (str. I 19 P. 373 § 93: *τοῦ ἀγαθοῦ δι' ἐπιστήμης καὶ τῆς ἀληθείας . . . ὁδῶν*), die Tugend ist lehrbar[2]) (str. V 13 P. 696 § 84), ihr Wesen besteht in der beständigen Übereinstimmung der Seele mit der Vernunft während des ganzen Lebens (Päd. a. a. O.)[3]). Hauptaufgabe der Philosophie bildet eben die Erforschung dieser Geradheit (*ὀρθότητος*) der Vernunft (Päd. a. a. O.)[4]), die auch einigen Heiden durch die Einsicht sich kundgab[5]), also an sich der natürlichen Erkenntnis zugänglich war (str. I 7 P. 338 § 38)[6]); denn wir sind von Natur zur Tugend angelegt, nicht als hätten wir sie schon von Geburt, sondern weil wir geeignet sind, dieselbe zu erwerben (str. VI 11 § 95 P. 788)[7]). wenn auch ihre vollkommene Erreichung stets an der Mangelhaftigkeit der menschlichen Fähigkeit scheitert (str. VI 12 P. 788)[8]). Was die alten Philosophen von der *ἀπάθεια*[9]) und *αὐτάρκεια* des Weisen als Höhepunkt sittlicher Kraft verkündet, erfüllt sich ganz und im wahren Sinne erst beim Gnostiker[10]), wo es aber nicht mehr stolze Gleichgültigkeit und stoisches Selbstgenügen[11])

[1]) *Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν.*

[2]) cf. Faye p. 51; Zeller, Philosophie d. Griechen. III 1 5. Aufl. Leipzig 1800, S. 135 üb. Sokrates.

[3]) *Καὶ γὰρ ἀρετὴ αὐτὴ διαθέσις ἐστι ψυχῆς σύμφωνος τῷ λόγῳ περὶ ὅλον τὸν βίον. ἡ τοῦ Χριστιανοῦ ψυχῆς ἐνέργεια . . . ὄρεξις ἀληθείας* P. 159 Kl. § 103, *κατὰ κρίσιν ἀστείαν* (stoische Ausdrücke).

[4]) *τὸ κορυφαίτατον αὐτὴν φιλοσοφίαν ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος ἀποδιδόασιν.*

[5]) Vgl. V 14 P. 733 § 142 *φυσικὴ δικαιοσύνη.*

[6]) *ἔνιοι δὲ καὶ εὐστοχοῦσι διὰ συνέσεως εἰς τῶν περὶ ἀληθείας λόγον.* str. IV 22 P. 628—29 § 146

[7]) *Φύσει μὲν ἐπιτήδειοι γεγόναμεν πρὸς ἀρετήν*; cf. c. 12 (a. a. O.).

[8]) *Τέλειος κατὰ τὴν κατασκευὴν οὐκ ἐγένετο . . . πάντες πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν πεφύκασι ἀλλ' ὁ μὲν μᾶλλον ὁ δὲ ἧττον πρόσεισι*, § 96.

[9]) Die *ἀταραξία* Epikurs setzt Klemens der stoischen *ἀπάθεια* gleich str. IV 7 P. 588—89 § 56.

[10]) cfr. str. VI c. 9 § 71 P. 775 ff. P. 777 § 73; str. VI c. 12 § 96 ff. P. 788 ff.; II 20 §§ 108, 109 P. 486 f.

[11]) Paed. II 12 P. 247 St. 233 (128, 2) *Μήτηρ δὲ αὐτῶν ἡ δικαιοσύνη τιθηνὴ* (= Nährmutter) *δὲ ἡ αὐτάρκεια . . . περιστικὴ τῶν πρὸς τὸν μακάριον συντελούντων βίον.* Den Ausdruck *αὐτάρκεια* hat Klemens öfters angewendet. Paed. II 12 P. 247 St. 233/128, 2 findet sich sogar eine Definition der Genügsamkeit (cf. IV 25 § 157 P. 635) Basilakes p. 16.

bezeichnet, sondern die Macht der Wahrheit und Liebe, die zur Glückseligkeit führt (vgl. str. VI 9 P. 777 § 74, 73; str. IV 23 P. 633 § 154)[1]. Wie sich Klemens im einzelnen den Inhalt dieser ethischen Erkenntnisse denkt, gehört, gleich wie die nähere Bestimmung seiner Kosmologie einer anderen Betrachtungssphäre an, als daß wir sie im Zusammenhang mit Wesen und Quellen der Erkenntnis zu erörtern hätten[2].

Wir müssen vielmehr uns mit dem höchsten Gegenstand des Wissens beschäftigen, zu der nach Klemens gerade die Selbsterkenntnis führt, gleichwie die Welterkenntnis zur letztgenannten uns geleitet hat. Denn Klemens hat uns das Wort niedergeschrieben: „Man muß nach dem Ursprung der Welt forschen, um auch die Menschennatur zu verstehen" (str. I 13 P. 351 § 60)[3], als einen Teil der Welt[4]. Aber er hat auch das Wort geprägt: Wer sich selbst erkennt, erkennt Gott, und wer Gott erkennt, wird ihm ähnlich (Päd. III 1 P. 250 St. 235, 1,1)[5]. Wie denkt sich Klemens diese Gotteserkenntnis? Wir dürfen darin wohl das schwierigste Problem seiner Erkenntnislehre erblicken und können hierin unseren Schriftsteller von Unklarheiten, wenn nicht Widersprüchen, keineswegs freisprechen. Wir finden bei ihm Aussprüche, welche die Gottesidee als in der Anlage der Menschennatur begründet, hinstellen[6], die Gotteserkenntnis als den Zweck unserer Erschaffung bezeichnen (Päd. II 402 P. 174 St. 164, 14,6)[7]. Demetreskus[8] hat mit

[1]) str. II 8 § 39 P. 450 nennt Klemens die Tugend der christlichen Bildung gegenüber der *ἀπάθεια „μετριοπάθεια"* (cf. VI 777 § 74) *οὐ πάθει ἀπάθειαν, παιδείᾳ δὲ μετριοπάθειαν ἐμποιεῖ.* cf. Plato bei Merk S. 64.

[2]) Vgl. Winter, Die Ethik des Klemens von Alexandrien, Leipzig 1882. Ernesti, Die Ethik des Titus Flavius Klemens, Paderborn 1902. Germanos Basilake *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἐθικὰ Διδασκαλία*, Erl. 1892. W. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderborn 1903. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen, Paderborn 1899, S. 45 ff. Über die *ἀπαθεια* der Stoiker vgl. Zeller III 1 S. 232—35.

[3]) *Δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἐξέσται.*

[4]) S. oben.

[5]) *Αὐτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷ θεὸν εἴσεται, θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ.* Bei Melito Apol. 8, 9 ist der gleiche Gedanke ausgesprochen.

[6]) cf. str. V 13 § 88.

[7]) *Γεγόναμεν δὲ οὐχ ἵνα ἐσθίωμεν καὶ πίνωμεν ἀλλ' ἵνα ὦμεν εἰς ἐπίγνωσιν γεγονότες τοῦ θεοῦ* str. V 14 § 135 P. 730.

[8]) Demetreskus, Klemens Alexandrinus, Boukarest 1896, p. 6. 17; cf. Protr. 4 P. 45 St. 40/51, 6; str. II 2 P 430—31 *φιλοσοφία . . . ἀληθὴς . . . ἀνάγει . . . ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός.* VII 15, 887 § 91 *ἐρευνητέον τὴν τῷ ὄντι ἀλήθειαν ἣ μόνη περὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν καταγίνεται.*

Recht die Idee der „einzigen wahren Philosophie“ nach Klemens als diejenige bezeichnet, welche zum einen wahren Gott führt (cf. Protr. § 121f. P. 94f.). Die Menschen, die Gott nicht suchen, unterliegen dem gerechten Tadel: „Siehe der Himmel steht offen und ihr sucht Gott nicht“ (Paed. II 12 P. 242 St. 229). Die Heiden sind blind (d. i. sie gebrauchen nicht das Auge der Seele, den *νοῦς*), „weil sie ihre Augen nicht zum Herrn aller Dinge und der ganzen Welt erheben“ (Protr. 10 P. 74 St. 67, 91,2)[1]). Die Erkenntnis Gottes quillt aus der natürlichen Offenbarung und Verinnerlichung seiner durch die Sinne sich kundgebenden zu diesen herabsteigenden Spur *ἔμφασις φυσική*[2]) — *κατιὼν εἰς αἴσθησιν* (str. V 6 P. 670 § 41; P. 667 § 37, § 36)[3]), so daß es dem Menschen ferne liegt von Gott nichts zu wissen (str. V 13 M. 129 P. 698 § 88)[4]), der ihm sogar in unmittelbarer natürlicher Anschauung (*φυσική θεωρία*) nahe tritt[5]).

Andererseits aber ist die Darstellung unseres Schriftstellers reich an Ausdrücken, welche von der Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis in bezug auf die Gottesidee reden, wie wir im nächsten Kapitel betrachten werden. Für jetzt haben wir uns nur mit der Art und Weise zu beschäftigen, wie sich Klemens ihre Entstehung denkt im Sinne der Quellen der Gotteserkenntnis. Eigentümlicherweise geht Klemens hierbei nicht so fast vom inneren Zeugnis des Gewissens (der *εἴδησις*, cf. str. II 6,445 § 29) aus — wie dies Capitaine (S. 72) aus mehreren in seinem Buche angeführten Stellen zu erweisen sucht —, sondern vom Gesetz der Vorsehung (*πρόνοια*), das der Geist des Menschen in sich, im eigenen Leben, ausgeprägt sieht[6]), und welches auch der Ungläubige nicht verkennen kann (str. V 1 P. 647 § 6)[7]), so daß selbst die heidnischen Philosophen darin das Walten der Gottheit erkannt haben (str. V

[1]) *Καὶ ταῦτα ὁρῶντες ἔτι τυφλώττετε καὶ οὐχὶ πρὸς τὸν δεσπότην τῶν πάντων καὶ κύριον τῶν ὅλων ἀναβλέψετε.*

[2]) str. V 13 P. 698 § 88 *Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική.* Von einer „*διάφασις*“ Gottes, wie Cognat (Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Paris 1858) bei Ziegert S. 5 meint, redet unser Klemens str. I 374 als von der durch die Sinne (*σωμάτων*) vermittelten Erkenntnis.

[3]) *Ἄλλως δ'οἶμαι ὁ Κύριος ἀποδύεται τε καὶ ἐνδύεται κατιὼν εἰς αἴσθησιν.*

[4]) *Πολλοῦ γε δεῖ ἄμοιρον εἶναι θείας ἐννοίας τὸν ἄνθρωπον.*

[5]) cf. Daehne, p. 54, 111; str. V 10 P. 685; c. 1, 644.

[6]) *πρόνοια δέ τις περὶ ἡμᾶς καταφαίνεται δυνάμεως θείκής.*

[7]) *δύναμις τε αὖ παγκρατὴς τῷ ὄντι θεία οὐδὲ τοῖς μὴ ὁμολογοῦσιν ἀκατανόητος;* cf. str. I 13 § 57 P. 349.

1 P. 650 § 10)[1]), freilich ohne die richtige Schlußfolgerung auf den wahren Gott zu ziehen (str. V 13 P. 730 § 135)[2]). Daher findet ein anderer Forscher (Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, Freib. 1903, S. 163) das allgemeine Gottesbewußtsein der Menschheit bei Klemens ausgesprochen. Was aber der Geist in sich erkennt, das vermag er auch in der Geschichte der Menschheit, in den Erfahrungen des Götzenglaubens (Protr. 6 P. 62 St. 55)[3]), beim Anblick aller sichtbaren Geschöpfe bestätigt zu sehen (str. V § 6 P. 646)[4]). Überall tritt uns zugleich mit der Vorsehung die Weisheit (str. VI 11,783 § 86) und Macht des Schöpfers entgegen (str. I 9 § 44 P. 342) und zwar mit Notwendigkeit (a. a. O.)[5]) aus der Einheit des Ganzen (str. VI 10 § 80 P. 780 *ἱστορῶν ἀεὶ τὰ θεῖα καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα συμφωνίαν*) So gelangt der Mensch durch wahre Beweisführung zum höchsten Vorzug der Philosophie, der in ihrer Beschäftigung mit den erhabensten Begriffen des Seienden liegt (str. VI 11 P. 786), zum höchsten Gegenstand der Erkenntnis[6]), insoweit sie natürlicher Kraft erreichbar ist, zum göttlichen Logos (str. IV 25, 635 § 158)[7]) als der Kraft und Weisheit des Vaters[8]), dessen Sohn und Anfang aller Dinge[9]); freilich sieht Klemens im Logos wenn auch die letzte, so doch die selbst geschöpfliche Ursache[10]) des Weltganzen, und insofern den Demiurg der Natur (str. I 11, 346 § 50), den die Heiden auch

---

[1]) cf. Faye, p. 228f. V 13, 730 § 135.

[2]) *Πολύ δὲ πλέον ὁ παρ' Ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι . . . ἀοράτῳ καὶ μόνῳ . . . τὴν πρόνοιαν ἔδοσαν· τὰ ἀκόλουθα τούτοις* (= die natürliche Schlußfolgerung aus der *πρόνοια*) . . . *οὐκ ἐπιστάμενοι ἀλλ' οὐδ' αὐτὸν ὅπως νοεῖσθαι πέφυκε τὸν Θεόν.*

[3]) Protr. 10 P. 79 St. 72—73.

[4]) *Φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων.*

[5]) Kl. § 44 *πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον* s. u. IV. 25, 635 § 158; str. I 9, 343 § 45 *τὸ λογικὸν δὲ ἔργον κατὰ θεὸν ἐκτελεῖται*; vorher: *οὐχὶ καὶ τὸ λέγειν ἔργον ἐστὶ καὶ τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ λόγου γίνεται*; cf. VII 838 § 17. *πῶς δὲ οὐκ ἀναγκαῖον περὶ νοητῶν φιλοσοφοῦντα διαλαβεῖν ἐπιποθοῦντα τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως ἐπίβολον γενέσθαι.*

[6]) str. VII 1 P. 829 § 2.

[7]) *καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον* (*ὁ υἱός*) *. . . ἡ σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη.* cf. Protr. 12, 93 § 120 *βραχίων κυρίου, δύναμις τῶν ὅλων*; str. VII 1, 829 § 2.

[8]) str. VII 2, 833 § 7 *πατρικὴ τις ἐνέργεια ὁ υἱός*; 832 § 7 *δύναμις γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός . . . καὶ σοφία αὐτοῦ*; V 1, 646 § 6; IV 25, 635 § 158 *κύκλος δυνάμεων.*

[9]) str. V 14, 700 § 90.

[10]) str. V 14, 699 § 90 *ἐπὶ τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ θεῷ.* V 1, 648 § 8: *γεγωνὸς λόγος πατὴρ δὲ τούτου ὁ νοῦς.* cf. Photius b. Zahn Supplem. III S. 63 u. 143.

dem natürlichen Begriff nach (*φυσικὴν ἔννοιαν*) zu erkennen vermochten (str. I 19, 375 § 94), die Idee Gottes[1]), welch letzterer als anfangloser Anfang auch das Sein des ewigen „Anfanges" d. i. des Logos bewirkt[2]). Somit ist die Philosophie zuletzt geradezu ein „Streben nach der Weisheit des Demiurgen und Lehrers d. i. nach der Erkenntnis des Sohnes Gottes" (str. VI 7, 768). Ob jedoch dieses Sein ein persönliches, und was sonst vom Logos und seinen Eigenschaften zu halten sei, das kann nur „die barbarische Philosophie" d. h. die auf der Offenbarung beruhende Weisheit, m. a. W. der Glaube lehren[3]).

Die Vernunft bleibt bei ihrem Drang nach den letzten und tiefsten Gründen, dem Höhepunkt alles Erkennbaren[4]) stehen, nur „näher der schaffenden Allmacht" hat sie die Betrachtung der Himmelkörper geführt[5]): Gott selbst steht ihr als der unsichtbare und unaussprechliche gegenüber[6]). Sie bedarf eines höheren Anstoßes, eines göttlichen Hauches, um die letzten Denkfolgerungen zu bewerkstelligen. „Gott ist uns fern in seinem Wesen, aber nahe durch seine Macht" (str. II 2 § 5 P. 431)[7]), das ist das Ergebnis der Weltweisheit, die die Macht des Schöpfers erkennt, aber diesen selbst immer vor sich gleichsam zurückweichen läßt, je mehr sie ihm sich zu nähern verlangt (a. a. O.)[8]), gleichwie Odysseus den Rauch der ithakischen Hütten schaute, aber nicht landen konnte (Protr. 9,71 St. 64). So kommt Klemens schließlich zu dem Urteil: Die höchste Ursache ist über jeden Ort und Zeit und Namen und Einsicht (*νόησις*)

---

[1]) V 3, 654 § 16 *ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ Θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ . . . προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος.* Protr. X, 78—79 § 98 St. 71; § 110 St. 78/110, 2, 3.

[2]) str. IV 25, 638 § 164: *ὁ θεὸς ἄναρχος ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελὴς ἀρχῆς ποιητικός;* V 14, 699 § 90. cf. VII 1, 829 § 2 *ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων τὸν υἱόν* (*τιμητέον*).

[3]) str. VII 1 § 2; V 3 § 16, 654; II 2, 430 § 5; VI 17, 819 § 153; VII 16, 891 § 95.

[4]) str. V 12, 692 § 79.

[5]) str. VI 11, 785 § 90 *πλησιαίτερον τῇ κτίζουσῃ δυνάμει προσάγουσα τὴν ψυχήν;* cf. II § 5.

[6]) V 12, 692 § 79 *Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν . . . ἔργον . . . ἐξειπεῖν, ἀδύνατον . . . λέγει Πλάτων . . . ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος.* P. 693 § 80; P. 695 § 82.

[7]) *Πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν . . . ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει.* Vgl. I 9 P. 342 § 44 *τῆς τοῦ Θεοῦ θυνάμεως ἐπίβολον.*

[8]) Zufolge Wagner S. 238 wäre der Gottesbegriff nach der Anschauung unseres Klemens erreichbar. cf. VII 839 § 19.

erhaben (str. V 11 P. 689 Kl. § 72). Was Klemens zu solcher Unklarheit veranlaßt hat, das kann uns erst die Betrachtung der von ihm gedachten Erkenntnisgrenzen zeigen, die im folgenden versucht werden soll.

Zweites Kapitel.

Schranken der menschlichen Erkenntnis.

So hoch unser Schriftsteller den Wert und die Bedeutung der Weltweisheit für die Erkenntnis der Wahrheit stellt, so sehr ist es zu verwundern, daß er an vielen Stellen wiederum diese Bedeutung herabzudrücken scheint, wiewohl ihr die vorausgegangenen Erwägungen einen höheren Platz der Ehre gesichert hätten.

Darin ist wohl vor allem schuld seine Abhängigkeit von der jüdischen Religionsphilosophie in Alexandrien, welche besonders seit Aristobul[1]) Einfluß gewonnen, aber dann in Philo[2]) später und Numenius[3]) ihren Höhepunkt erreicht hatte. Denn dadurch war in den Kreisen der Offenbarungsgläubigen die Meinung aufgekommen, die hl. Schrift sei im ursprünglichen Besitz der Menschheit gewesen[4]), vor den Ergebnissen der Forschung natürlicher Wissenschaft, und wie die Schrift selbst, so habe auch ihr Inhalt den alten Weltweisen zur Vorlage gedient[5]), der sie, absichtlich oder unbewußt, den Wahrheitsgehalt ihrer eigenen Lehren entlehnten, gleich dem Lichte einer Fackel, welches die Menschen der Sonne stahlen[6]).

Klemens bezeichnet diese Schriftweisheit mit dem Namen der „barbarischen" Philosophie, der „wahren und vollkommenen" (str. II 2 § 5 P. 430[7]); VI 17 P. 818 § 151); an und für sich gebraucht er den Ausdruck für die

---

[1]) V 14 P. 705 Kl. § 98; I 22 P. 410f. § 150. str. II 5 (II. Kapitel). P. 360 § 72.

[2]) cf. str. I 22 P. 410—11 Kl. § 150.

[3]) cf. De vita Mos. II 4, 5. Überweg-Heinze, Gesch. der Philosophie der patr. u. schol. Zeit, IX. Aufl., Berl. 1905, S. 93ff. C. Siegfried, Philo von Alexandria, Jena 1875.

[4]) E. Hatch, Griechenland und Christentum S. 55 (Deutsch von E. Preusch, Freiburg 1902).

[5]) Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des II. christl. Jahrhunderts, I, Breslau 1888, S. 88ff.

[6]) str V 5 P. 663 § 29.

[7]) *Ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία, ἣν μεθέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής.*

nichtgriechische Weltweisheit überhaupt (Protr. 6 P. 61 St. 53 (70,1); str. I 15 § 66 P. 354ff.)[1]) die Lehrerin der Hellenen, vor allem jedoch eben für deren providentielles Endziel, die Offenbarung[2]). Daher der geradezu naive Versuch, die zeitliche Priorität der jüdischen Philosophie (str. I c. 21 P. 378ff.)[3]) und Schriftdenkmäler vor allen anderen nachzuweisen und das Bestreben, den Fortschritt jeder Weltweisheit davon allein abhängen zu lassen, daß sie sich nicht scheut, von der barbarischen Philosophie zu lernen (str. VI 17 P. 819 § 153)[4]). Plato, um von andern zu schweigen, der Freund der Wahrheit[5]), der Liebling des Klemens[6]), wird nach dem letzteren erst aus den hebräischen Schriften verständlich[7]), ja schließlich sogar, mit einem Ausdruck des Numenius, einfach zum attischen Moses gestempelt (str. I 22 P. 411 § 150)[8]). Jedoch dürfen wir — wenigstens in Ansehung des Inhaltes — diese Stellungnahme des Klemens zur Schrift nicht mit dem Vorwurf „totaler Kritiklosigkeit“ (Christ) belegen, vielmehr müssen wir dabei den Zweck und Grundgedanken unseres Schriftstellers stets vor Augen haben. Vor den einseitigen Gegnern der Philosophie im katholischen Lager fühlte er sich veranlaßt, deren wirkliche oder nur vermeintliche Beziehung zur Offenbarung hervorzuheben; gegenüber den sog. Gnostikern wollte er deren Überschätzung philosophischer Forschung auf das ihm geltende Kriterium der Wahrheit zurückführen: den Glauben der Schrift und Überlieferung[9]). Noch begreiflicher erscheint uns dies, wenn wir in Alexandrien an jugendchristliche Sekten wie die des Karpokrates,

---

[1]) *πολλὰ δὲ καὶ τὰ τῶν βαρβάρων γένη.*

[2]) str. II 1 P. 428. 429 Kl. § 1; V 14 P. 733 §§ 141, 142 P. 734 *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν* P. 703, 702, 701, 699; I 13 P. 348—49, §§ 57—58.

[3]) cf. c. 22—25, bes. auch str. V 14 P. 699ff.; cf. Protrept.

[4]) *ἦν (τελείωσιν) μὴ ἐπαισχύνηται γνώσει βαρβάρῳ μαθητεύουσα φιλοσοφία προκόπτειν εἰς ἀλήθειαν*; vgl. str. VII 3 § 19 P. 389; V 14 P. 733.

[5]) str. I 8 P. 341 § 42.

[6]) Paed. III 11 § 54 P. 286 *ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων.*

[7]) *Πλάτων οὐκ οἶδ' ὅπως ἐκ τῶν Ἑβραικῶν γραφῶν ἐμφαίνων* str. V 14 P. 710 Kl. § 103.

[8]) *Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων*; vgl. c. 25 P. 419—20, s. A. Scheck, De fontibus Clementis Alexandrini, Augsburg 1889, p. 12ff. Merk, Klemens Alexandrinus, I. Kapitel. Kl. § 150. Selbst die Staatslehre soll Plato aus der Schrift entnommen haben; str. I 25 P. 419. Vgl. c. 26 über Minos und Lykurg.

[9]) *ἢ τοῦ λόγου ὑπακοὴ, ἣν πίστιν φαμέν* (Paed I 13, 159 St. 150).

Saturnin Basilides u. a. denken[1]), welche Klemens mit ihren eigenen Waffen philosophischen Schriftverständnisses und bildlich allegorischer Auffassung widerlegen zu können glaubte[2]). Andererseits wie mußte es dem ehemaligen Heiden anmutend erscheinen, in der alexandrinischen Schriftforschung eine Brücke zwischen Heidentum und Offenbarung gefunden zu haben, wie sehr mochte es ihn reizen, seine einstigen Genossen des Götterglaubens auf die Verwandtschaft der Wahrheitsgebiete aufmerksam zu machen; denn die Wahrheit ist nur eine, aber viele Bächlein münden in dieselbe ein[3]) — kein Wunder, daß er dabei Übertreibungen beging und auch dort Beziehungen zu erblicken glaubte, wo keine bestanden.

Dazu kam seine Grundauffassung der Leitung des Menschengeschlechtes durch die Vorsehung, als deren Ausfluß ihm die Philosophie für die Heiden, das Gesetz für die Juden galt, beide zusammengefaßt wie das Gewölbe in dem gemeinsamen Schlußstein, dem Logos. Und hatte er die Ausdehnung der natürlichen Erkenntnis soweit anerkannt, so sah er in der daraus fließenden Schlußfolgerung auf die Wirksamkeit des Logos die Schranke, an der die Vernunft auf einmal Halt macht, weil ihr ganz neue Gesichtspunkte begegnen, über welche sie sich nicht mehr zu erheben trachtet, wiewohl sie es vermöchte, indem sie ihre ganze Kraft sodann nur mehr in der Tätigkeit zur Gewinnung der wahren Gnosis versucht[4]).

Von dem zunächst unpersönlich gedachten Logos als der Kraft und Weisheit Gottes[5]) macht Klemens den durch die Offenbarung veranlaßten Übergang zum persönlichen Christus. Die Philosophie erscheint nur als Vorbereitung des Heidentums auf ihn[6]), aber nicht nur das, sie wird zur Vorbereitung auch durch ihn[7]), gleichwie er in den Schriften

---

[1]) Vgl. str. IV 12 §§ 88, 83 P. 601. 799; IV 24 § 155 P. 634; II 6, 443 § 27; III 1, §§ 1. 2; P. 508—510, c. 2, 511 ff. § 5.

[2]) str. I 5 P. 331 ff. §§ 28 ff; II 6 P. 443 § 27; c. 8 § 36 P. 448; III 1 §§ 1. 2. 3 P. 508—510, c. 2 § 5 P. 511; IV 12 P. 551—53. Am meisten bekämpft Klemens den falschen Glaubensbegriff der Basilidianer; str. II 6 § 27 P. 444.

[3]) str. I 5 P. 331 Kl. § 29.

[4]) Vgl. nächstes Kapitel.

[5]) S. oben.

[6]) str. VI 17 P. 819 Kl. § 153; I 5 P. 331 § 28.

[7]) str. I 13 P. 349 § 57; c. 7 P. 339 § 38; c. 5 P. 331 § 28. Vgl. Faye p. 162. Paed. III 2 St. 241, 9; 1 P. 257 § 9: *ἐκ σοφίας κοσμικῆς παμμάχως σώζειν ἡμᾶς ἐθελήσαντος τοῦ Λόγου.*

des Alten Bundes sich ausgesprochen hat. Was darum die heidnische Weltweisheit erkannt hat, ist mittelbar — durch die aus Schrift oder Lehrverkündigung eines rein geistigen[1]) oder menschlichen Wesens als Zwischenperson[2]) — bezw. unmittelbar durch den Logos ihr zuteil geworden. Dieser ist die Sonne der Seele[3]); erst wenn sie im Innern aufglänzt, in der Tiefe des Verstandes, dann wird auch das Auge der Seele bestrahlt (Protr. 6 P. 60 St. 52, 68,4). Wenn der Logos nicht leuchtet, wandelt der Mensch im Dunkeln[4]) (Protr. 11 P. 87—88 St. 80, 114,1. 2), er gleicht einem in der Finsternis gemästeten Vogel, der zuletzt getötet wird, ohne zu wissen, was mit ihm geschieht (P. 88 St. 80, 113,3)[5]). Aber gleichwie die Sonne Himmel und Erde erleuchtet und in das Innere der Häuser dringt, so ist auch der göttliche Logos überall ausgegossen (str. VII 3 P. 840 § 21). Er ist der Sänger der ewigen Harmonie der miteinander im Kampfe liegenden Weltstoffe, um sie zur Versöhnung und Einheit zu führen gleich dem Orpheus der griechischen Sage (Protr. 1 P. 1—10 St. 3 ff.)[6]). Schon vor der sichtbaren Ankunft des Herrn ließ Gott vom Anfang der Welt an den Logos wie einen Regen niederfallen (str. I 7 P. 337 § 37)[7]). Und seitdem das Wort vom Himmel zu uns herabstieg, hat es uns alle Wahrheit überliefert und die ganze Welt zu einem Athen und Griechenland gemacht (Protr. 11 P. 86—87 St. 79, 112,2)[8]).

Das sind klementinische Gedanken, welche vielleicht geeignet sein dürften zur Ergänzung der Ausführungen de Fayes[9]) besonders über „die Rolle der Philosophie in der Vergangenheit“ angefügt zu werden. Eine andere Frage ist diejenige über das Mittel, dessen sich der Logos be-

---

[1]) str. VII 2 P. 832 Kl. § 6.

[2]) Paed. I 7 P. 134—35 St. 125 f. (60, 1 ff.); str. VI 5 P. 761 § 42. *προφήτας διδούς, οὕτω καὶ Ἑλλήνων προφήτας ἀναστήσας.*

[3]) *Ὁ δὲ λόγος ὁ ὑγιὴς, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς δι' οὗ μόνου ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ αὐτῆς* (sc. *ψυχῆς*) *κατανγάζεται τὸ ὄμμα.*

[4]) St. 79 (113, 2).

[5]) *Εἰ μὴ τὸν Λόγον ἔγνωμεν . . . οὐδὲν ἂν τῶν σιτευομένων ὀρνίθων ἐλειπόμεθα ἐν σκότει πιαινόμενοι καὶ θανάτῳ τρεφόμενοι.* Vgl. Protr. 9 P. 71 St. 64/86, 2.

[6]) P. 5 St. 5 (5, 1) *Τοῦτο τοι καὶ τὸ πᾶν κόσμησεν ἐμμελῶς καὶ τῶν στοιχείων τὴν διαφωνίαν εἰς τάξιν ἐνέτεινε συμφωνίας.*

[7]) *ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θρεπτικὰ σπέρματα ὁ τὸν Κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας Λόγον.*

[8]) *Ἐπεὶ αὐτὸς ἦκεν ὡς ἡμᾶς οὐρανόθεν ὁ λόγος . . . καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθῆναι καὶ Ἑλλὰς γέγονε τῷ λόγῳ.*

[9]) S. 161 ff.

dient, um sich dem Menschen zu offenbaren — abgesehen von der Tätigkeit eigens bevorzugter (*προηγουμένως*) Zwischenträger der göttlichen Weisheit[1]). Klemens nennt die Erkenntnis der Philosophie „folgerichtig“ *κατ' ἐπακολούθημα*[2]). Aber er unterscheidet wohl die der Natur der Sinneswahrnehmung und des vernünftigen Vermögens, an sich betrachtet, entsprechende Erkenntnis (*νοῦς δὲ ὁ γνωρίζων αὐτὴν* — sc. *ἀλήθειαν* — *προσφυῶς*). „Die Verdeutlichung (*σαφήνεια* I § 99) wirkt mit zur Darbietung der Wahrheit, und die Dialektik zur Vermeidung der Gefahren von sich erhebenden Irrlehren“ (str. I 20 P. 377 § 99). Jedoch stellt er dieser Erkenntnis „die gebietende Wahrheit gegenüber, welche wir vom Sohne Gottes erlernen“ und die ohne ihn von niemand erreicht werden kann (I 20 P. 376 § 98)[3]). Und wenn die Philosophie von ferne zum Aufsuchen der Wahrheit beiträgt, indem sie ihre verschiedenen Begriffe an die Hand gibt, so setzt sie voraus, daß der sie gebrauchende *λογικῶς* an die Arbeit geht[4]); damit bezeichnet aber Klemens nach jenem Zusammenhang den Einfluß des göttlichen Logos (str. I 20 § 98 P. 376)[5]) nicht etwa im Sinne einer allgemeinen im Universum nach Art der stoischen Weltseele ausgebreiteten Vernunft (Faye p. 174). Diesen Einfluß nennt Klemens anderswo göttliche Ausströmung (*ἀπόρροια θεϊκή* (Protr. 6 P. 60 St. 52. 68,2), oder fruchtbare Samenkörner[6]), die Gott mit dem Logos auf die Erde streute (str. I 7 P. 337 § 37: *θρεπτικὰ σπέρματα*), Funken des Logos (Protr. 7 P. 64), die Gabe der Einsicht, durch göttlichen Hauch befruchtet[7]), die uns vom Sinnlichen zum Geistigen und von hier zum Heiligen der Heiligen erhebt (str. VI 11 P. 783 § 86).

---

[1]) Vgl. str. VI 15 P. 802 Kl. 123 s. oben.

[2]) str. I 5 § 28 P. 331: *τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας*; cf. c. 9 § 44 P. 343.

[3]) § 97 *Μόνη ἡ κυρία αὕτη ἀλήθεια ἀπαρεγχείρητος, ἣν παρὰ τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ παιδευόμεθα*; cf. V 13 P. 698 § 88; I 20 P. 375 § 97 *μιᾶς οὔσης τῆς ἀληθείας, πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἡ δὲ εὕρεσις δι' υἱοῦ.*

[4]) *συλλαμβάνεται τῷ λογικῶς ἐπιχειρεῖν ἐσπουδακότι ἀνθάπτεσθαι γνώσεως* (P. 376 str. I Kl. § 98).

[5]) *γὰρ ἡμεῖς . . . παρὰ τῷ Υἱῷ τοῦ θεοῦ παιδευόμενοι* (Begründung des *θεοδ.* = inwiefern von Gott belehrt) . . . *προπαιδείαν αὐτὴν* (*φιλοσοφίαν*) *ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ*. Vgl. V I15 §§ 122, 123 Protr. 11, 87; I 20 P. 365 § 97; II 11, 454 § 48 *θεοδίδακτος σοφία*; Paed. I 6, 120 § 37; Paed. I § 37 *ἡμεῖς δὲ θεοδίδακτοι καὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι καυχώμενοι.*

[6]) Vgl. str. I 13 P. 349 § 57.

[7]) *θείαις ἐπιπνοίαις κατασκευαζόμεναι κατὰ συνέσεως δόσιν ἐκ τῶν αἰσθητῶν εἰς τὰ νοητά μᾶλλον δὲ ἐκ τῶνδε εἰς τὰ ἅγια καὶ τῶν ἁγίων τὰ Ἅγια μεταγούσης ἡμᾶς.* V 13 P. 696 Kl. § 84.

Auch die großen Denker des Altertums haben durch göttliche Eingebung die Wahrheit geschaut (Protr. 6 P. 63 St. 55 St. 72,5), im Lichte des Logos (P. 60 St. 52, 69,4). Mit Recht hat daher Wagner (S. 213) den Ausdruck *φιλοσοφία διδακτὴ ἀληθείας* (str. VI 11, 786 § 93) passivisch gefaßt, insofern die Philosophen zuletzt alle *θεοδίδακτοι* d. i. von Gott belehrt sind (cf. Knittel in Tüb. Quartalschr. 1873 S. 369ff.). Und kann die Philosophie als „folgerichtig" oder auf Folgerung aufgebaut bezeichnet werden, so ist dabei jener Einfluß des Logos vorausgesetzt, der von Klemens als freie Gabe Gottes (*προηγουμένως*)[1]) angesehen, also neben die natürlichen Gaben gestellt wird. Ob er sie auch einer höheren Seinsordnung zuweist (vgl. Reinkens De Clemente presbytero Vratislaviae p. 3), ist hier nicht weiter zu untersuchen, wenn wir nur festhalten, daß sie Klemens nicht als Begleiterscheinung eines in die Seele gesenkten „Stückes" der Gottheit (*θείας μοίρας ἀπόρροιαν*) faßt[2]), wie einst die heidnischen Weisen, vielleicht in dunkler Ahnung des wahren Verhältnisses, sich ausgesprochen hatten (str. V 13 P. 698 § 89)[3]). Jedenfalls aber erblickt unser Schriftsteller in dieser *ἀπόρροια* des Logos nur einen unvollkommenen Einfluß desselben, welcher der Philosophie auf ihrem Gebiete vollständige Freiheit des Forschens beläßt (vgl. str. I 13 P. 349 § 57)[4]), gleichwie sie die natürliche Erkenntnisfähigkeit nicht aufhebt, sondern unterstützt (c. 20 P. 377 § 99)[5]). Aber was immer die griechischen Philosophen an Wahrheiten, sei es durch die reine, sei es durch die vom Samen des Logos befruchtete Vernunftkraft erkannt haben, es ist unvollkommen und mangelhaft sowohl am Umfang der Erkenntnis, an größerer Überzeugungskraft der Beweisführung und noch mehr an praktisch wirkendem Einfluß auf das Leben (vgl. str. I 20 P. 376 § 98), wie sie nur das Christen-

---

[1]) str. I 5 P. 331 § 28 *Τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε (ἡ φιλοσοφία) πρὶν ἢ τὸν Κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας.*

[2]) Vgl. das oben über den *νοῦς* Gesagte.

[3]) *οἱ δὲ ἀμφὶ Πλάτωνα νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ θείας μοίρας ἀπόρροιαν ὑπάρχοντα (ἔφησαν).*

[4]) *ἀλήθεια συναγαγεῖν τὰ οἰκεῖα σπέρματα . . . εἰς τὴν ἀλλοδαπήν . . . γῆν . . . οὕτως οὖν ἥτε βάρβαρος ἥ τε Ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα . . . πεποίηται.* cf. c. 20 P. 377 Kl. § 99 *ὁ δὲ μεθ' ἑτέρου ποιεῖ ἀτελὲς ὂν καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν συνεργόν* (sc. *φιλοσοφία*).

[5]) *οὐχ ὡς κατὰ τὴν ἀφαίρεσιν αὐτῆς ἤτοι ἐλλείπειν τῷ καθόλου Λόγῳ ἢ ἀναιρεῖσθαι τὴν ἀλήθειαν· ἐπεὶ καὶ ἡ ὄψις συμβάλλεται* etc. V 11 P. 689 § 72 *ἡ μὲν ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ.*

tum bietet durch göttliche Kraft (*θείᾳ δυνάμει*), nicht durch die Philosophie[1]).

Was diese an Erkenntnissen umspannt, ist Stückwerk[2]), wenn es auch ein wirkliches Erkennen ist (str. I 7 P. 338 § 38)[3]); aber es sind nur die Anfänge der Erkenntnis (*στοιχειωτική*)[4]), nur Teile der Wahrheit (VI 17 P. 823 § 160), die ihr beim Suchen nach derselben offenbar werden[5]). Und besitzt sie dann auch die Teile der Wahrheit, so gleichen diese den von den Mainaden auseinander gerissenen Gliedern des Pentheus in der Mythologie; erst durch den Logos erlangen sie Einheit und Zusammenhang (str. I 13 § 57 P. 349)[6]). Selbst was sie mit innerer Notwendigkeit erkannt hat, gewinnt erst durch die Bestätigung in der Lehre des Logos volle Klarheit der Erfassung (str. I 20 P. 377 § 99, 100), wozu die Weltweisheit stets nur als Vorbereitung und Mitursache erscheint (a. a. O.)[7]).

An manchen Stellen hat es sogar den Anschein, als ob Klemens jede Frucht menschlichen Forschens und künstlerischen Schaffens auf die Samen des Logos[8]) zurückführen und dem griechischen Genius keine Selbständigkeit zuerkennen wolle[9]). Was irdische Wissenschaft ersinnt, ist nur ein Gleichnis des Seins, aber nicht das „Sein selbst“ (*αὐτὸ τὸ ὄν* cf. str. I 7, 338 § 38). Den Epikureer Metrodorus hält er wie für inspiriert (*ἐνθέως*)[10]). Gott ist der Ur-

---

[1]) *Χωρίζεταί τε ἡ Ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς . . . καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις.* Klemens nennt die unzureichende Ethik der Philosophie *σωφροσύνη . . . ἀτελὴς φρόνησις ἐφιεμένη μὲν φρονήσεως . . . δικαιοσύνη ἀνθρωπίνη* str. VI 7, 805 § 125. S. Mausbach, Christentum und Weltmoral, Münster 1897, S. 27

[2]) Auch des Dichters Geistesoffenbarung gilt Klemens nur *στοχαστικῶς . . . ἀλλ' οὐ καταληπτικῶς* str. I 29 P. 427 § 181.

[3]) Vgl. I 13 P. 349 § 57.

[4]) str. VI 7 P. 768; str. I 7, 338 § 38; VI 8 P. 774 Kl. § 68: *Διὸ καὶ στοιχειωτική τίς ἐστιν καὶ μερικὴ αὕτη φιλοσοφία*; P. 771, vgl. I 20 P. 378 § 100. *στοχαστικῶς τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιτευκτικόν τῆς ἀληθείας κἂν μερικῶς τυγχάνῃ* VI 15 P. 799 Kl. § 117; I 7 P. 338 Kl. § 38; VI § 160; VI 17, 823.

[5]) Vgl. II 5 P. 441 Kl. § 24 *τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστὴ ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι (δέδεικται).*

[6]) *Ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν Λόγον εὖ ἴσθ' ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν.* cf. c. 12 § 56 P. 348.

[7]) *συναίτιον φιλοσοφίαν λέγοντες τῆς . . . ἀληθείας προπαιδείαν.* cf. str. V 1, 646 § 5. Was irdische Wissenschaft ersinnt, ist nur ein Gleichnis des Seins, aber nicht das „Sein selbst“ (*αὐτὸ τὸ ὄν* cf. str. I 7, 328 § 38.

[8]) str. I 7 P. 337 § 37.

[9]) Vgl. str. I 11, 347 § 53 *νήπιοι οὖν καὶ οἱ φιλόσοφοι ἐὰν μὴ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἀπανθρωπῶσιν.*

[10]) V 14 P. 732 § 139 vgl. II 22, 498 § 131.

heber der weltlichen und göttlichen Weisheit[1]). Selbst das den Hellenen ureigenste — die Kunst — ist von den Barbaren her[2]), in letzter Linie aber durch „uns“[3]), d. i. die Offenbarung zu ihrer Kenntnis gelangt. Indes schwinden diese Übertreibungen zusammen, wenn wir wiederum vor Augen halten, daß Klemens damit nur seinen Grundgedanken der Vorbereitung der Menschheit durch die Vorsehung ausdrücken und die nicht auf die Ankunft des Herrn[4]) sich beziehenden Wahrheiten unberührt lassen wollte. Daher nimmt er in Wahrheit diese Einstrahlung göttlicher Lichtfunken des Logos (Protr. 7 P. 64 St. 57/74,7 *ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες*) nur in Anspruch für die Erkenntnis der sittlichen und religiösen Wahrheiten, auf die sich, seinem Zweck entsprechend, vorwiegend alle Erörterungen über die Erkenntnis beziehen (VI 16, 816). Selbst die Tierschutzidee des Pythagoras (str. II 18 § 91), die ethischen Lehren des Plato über das höchste Gut (str. II 22 § 131 ff. P. 499 ff.)[5]), über die Gesetze (str. I 25)[6]) über den Staat (IV 26 § 174), die Anschauungen der Stoa über Tugend und Glückseligkeit, insoweit sie auf Wahrheit beruhen, abgesehen von vielen rein christlichen Ideen, die Klemens bei Plato finden will (str. IV § 15 P. 634—35 bes. V 14 § 103 P. 710), stehen im Zusammenhang mit dem göttlichen Logos[7]) oder wenigstens bekunden sie durch die Übereinstimmung mit den hl. Schriften[8]) die einheitliche Quelle ihres Ursprunges[9]). Die höchste Norm des sittlich Guten und aller Erkenntnis ist der anfangslose Gott (str. IV

---

[1]) I 4 P. 330 § 25 *Θεόθεν ἡ τεχνικὴ καὶ ἡ σοφὴ ἐπίνοια*; I 4, 330 § 24.

[2]) I 16 P. 361 § 74; I 15, 354 § 66; I 7 § 37.

[3]) V 4 P. 656 § 19 *ἡμεῖς αὐτοὶ τὰ ἐκείνων ἴδια ἡγούμενοι ὅτι πάντα τοῦ θεοῦ καὶ μάλιστα ἐπειδὴ τὰ καλὰ παρ' ἡμῶν ὥρμηται τοῖς Ἕλλησιν* etc.

[4]) Vgl. I 7, 337 § 37 „*οὐ κατὰ προηγούμενον*“ und I 5, 331 § 28: *τάχα δὲ καὶ προηγουμένως ἐδόθη τοῖς Ἕλλησι πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας*. Daher ist die Weltweisheit nicht Bevorzugung freier Wahl, sondern *κατ' ἐπακολούθημα* (vgl. oben), aber nach der Beeinflussung durch den Logos.

[5]) P. 340—41 Kl. §§ 22, 23; I 25 P. 419 Kl. § 165; vgl. str. VI 16 § 146 P. 816 *Πᾶν τε αὖ τὸ καλὸν καὶ σεμνὸν παρὰ τοῦ Θεοῦ δι' Υἱοῦ γιγνώσκεται.*

[6]) str. II 4 P. 438 Kl. § 19; I 22 P. 410—11 § 150.

[7]) S. Paed. I 13 P. 159 ff. über das *προσῆκον* und *καθῆκον* St. 150, 151 § 102; str. VI 16, 816 § 146.

[8]) Vgl. str. II c. 5 P. 439 ff. § 20.

[9]) S. *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ Διδασκαλία ὑπὸ Γερμάνου Βασιλάκη*, Erlangen 1891. p. 18 ff.

[10]) *Ὅσον γὰρ δυνάμει Θεοῦ λείπεται ἄνθρωπος τοιοῦτον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐξασθενεῖ.*

25, 638, str. I 5, 331 *πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός* VI 7, 770). Aber wenn dies auch zum Teil durch „Schlußfolgerung" erkannt ward, so steht im Hintergrund der „eine Lehrer", „der Sohn", der den Menschen unterweiset (str. IV 25 a. a. O.). Allen aber ruft Klemens die Prophetenworte zu: Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht verstehen (str. II 4 P. 437 § 17). Aber wo diese Übereinstimmung nicht besteht, bezeichnet er selbst ihre Tugendlehre als „gottlos" (*ἀθέως* str. VI 14 P. 886 Kl. § 88 *οἱ Στωικοὶ ἀθέως πάνυ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου . . . καὶ θεοῦ*). Und auch so erscheinen ihre Erkenntnisse nur dürftig (str. I c. 20 P. 377 Kl. § 99). Sie kannten nicht den rechten Weg zu Gott im Gebete (str. VI 14 P. 796 § 112; cf. 17 P. 822 § 157, str. I c. 25 § 165 P. 419—20; Paed. I c.13 St. 151/102, 2. 3 P. 160 § 102: *Τέλος δέ ἐστι θεοσεβείας ἡ αἰδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ*). Die Vernunft gebot ihnen eher die Feinde zu hassen, als zu lieben (Quis dives § 22 P. 948); was wußten sie von sittlicher Kraft (str. VI 17 P. 826 § 166), die von oben kommt, gleich der Kenntnis alles Guten und Ehrbaren (str. VI 816 § 146), von dem Fortschritt in der Wahrheit durch die Teilnahme am Logos (str. I 13 P. 349 § 57; Quis div. 1 § 1 P. 936)[1]), dessen erlösender Wille das Getriebe der Welt beherrscht (Paed. III 2 P. 257 St. 241 (9,1)[2]), und zuletzt vom Ursprung und Ziel der Schöpfung[3]), vom Heil der Menschheit (str. V 13 P. 698), wenn nicht Christus sie belehrte[4])! Auch das Geheimnis der Einheit der „dreigeteilten Seele" muß schließlich die Macht des Logos erklären[5]), im Gehorsam des Logos gelangen Seele und *πνεῦμα* zur Einheit (str. III § 93 unter *πνεῦμα* das *σαρκικόν* gedacht wegen des *θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ*). Das letzte (14.) Kapitel des 5. Buches der Stromata hat zur besonderen Aufgabe die verschiedenen Weltanschauungen der Philosophen darzustellen (vgl. bes. V 14 P. 711 ff.), von denen erst ein Plato und Pytagoras bis zur Erkenntnis der

---

[1]) Paed. II 12 P. 242 St. 229/120, 2.

[2]) *παμμάχως σωζειν ἐθελήσαντος ἡμᾶς τοῦ Λόγου.*

[3]) Vgl. str. I 14 § 60 P. 351 *Δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι.* VII § 95.

[4]) § 88 *Δεῖ τοίνυν διὰ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν μεμαθηκότες σώζεσθαι κἂν φιλοσοφίαν τύχωσιν.* str. I 11 P. 347 Kl. § 52 *Ἡ γὰρ κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν φιλοσοφία ἵστησι τὴν πρόνοιαν . . . καὶ . . . μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει καὶ τρεπτὴν καὶ γενετὴν οἶδεν τὴν τῶν στοιχείων φύσιν*; str. III 6 P. 532 § 46.

[5]) *ἤτοι γὰρ ἡ τριμερὴς — σώζεται ψυχή . . . ὅτι ἡ ἰσχὺς τοῦ Λόγου . . . τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα συνάγει* (str. V 12 P. 694 Kl. § 81).

Unsterblichkeit sich erhebt[1]), weil sie am meisten aus der barbarischen Philosophie des Logos entlehnt (P. 701ff. § 92)[2]) unmittelbar oder mittelbar, Plato durch Pytagoras[3]) und dieser wiederum vermittelst der Weisheit der Ägypter (str. VI 2, 752 § 27).

Durch alle diese Ausführungen des Klemens leuchtet der Gottesgedanke[4]), den er sogar, wie wir wissen, eine *ἔμφασις φυσική* ein natürliches Innewerden der Gottheit genannt hat (str. V 13 P. 698 § 88), von dem er sagt, daß er sich auch wider Willen aufdränge (Protr. 6 P. 60 St. 52—68,3)[5]), zum Inhalt des allgemeinen Bewußtseins der Menschheit gehöre[6]), als der Höhepunkt geistiger Erkenntnis (*κορυφὴ τῶν νοητῶν* (str. V 12 P. 692 § 79) und als ein unsichtbarer Hauch, der die Welt durchdringt; Protr. 6 P. 61 St. 53/71,1)[7]). Aber es ist eben der „Hauch Gottes", der Ausfluß der Gottheit (P. 60 St. 52), die Funken des Logos[8]), welche Klemens dieses Innewerden des Gottesgedankens erklären, so daß er sich weiter keine Rechenschaft über die Entstehung desselben geben zu müssen braucht, nachdem ihn die schlußfolgernde Erkenntnis bis zum Logos geführt, dem alles in sich vereinigenden Inbegriff aller Kräfte (*κύκλος πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἕν . . . ἑνουμένων* str. IV 25 P. 635 § 158), dessen Weisheit und Macht die ganze Welt als Tempel Gottes verkündet (str. V 10 P. 691 § 77)[9]). So erzählt Klemens das Beispiel Abrahams, der aus der Betrachtung des Himmels zum Glauben an Gott gelangte (str. I 5 P. 334 § 31)[10]); denn die Kenntnis des Sternenhimmels „führt näher die Seele hin zur schaffenden Macht" (str. VI 11 P. 785 § 90). Aus Welt und Ge-

---

[1]) Die „physische Schlußfolgerung" führt nach Klemens zur Annahme einer Auflösung der Leiber (cf. Fragm. b. Zahn Suppl. Clem. p. 42)

[2]) Vgl. str. VI 2 P. 752; IV 22, 629.

[3]) Vgl. I str. c. 15—17; VI § 27.

[4]) Vgl. das schöne Wort: *Ἄνθρωπος εἶ, τὸ κοινότατον ἐπιζήτησον τὸν δημιουργήσαντά σε. υἱὸς εἶ, τὸ ἰδιαίτατον ἀναγνώρισον, τὸν πατέρα.* Protr. 10 P. 79 St. 72/99, 3.

[5]) *καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα γε εἶναι θεόν.*

[6]) str. V 14, 731 § 136: *ὁ θεὸς τὴν συναίσθησιν τῶν εἰς τὸν Παντοκράτορα ἐπιβαλόντων τὸν νοῦν ἐθνῶν ἐδήλωσεν τῶν μηδέπω πεπιστευκότων* (cf. § 135).

[7]) *τὸν ἕνα ὄντως μόνον θεὸν ἀναφθεγγομένους θεὸν κατ' ἐπίπνοιαν αὐτοῦ* cf. str. V 7 § 40 P. 671.

[8]) Protr. 7, 64 § 74.

[9]) *Πλάτων νεὼν τοῦ Θεοῦ τὸν κόσμον εἰδώς.* Vgl. VII § 16. 17 P. 838; VI 11 M. 304—08 P. 781—83.

[10]) *Ἐκ τῶν οὐρανίων θέας μετιὼν εἰς τὴν κατὰ θεόν πίστιν.*

schichte schließt er mit Notwendigkeit (*πῶς δ' οὐκ ἀναγκαῖον*) auf das Walten einer höheren Macht und Vorsehung[1]). Ausdrücklich spricht er den Satz aus: „Die Physiologie" oder vielmehr „Beschauung der Natur steigt von der Untersuchung der Weltentstehung zum göttlichen Begriff empor" (str. IV 1, 564 § 3). Aber sie führt ihn nicht über den Logos hinaus (str. V 1 P. 646 § 6)[2]); nicht die irdische sichtbare Sonne ist es, die jemals den wahren Gott erweisen wird, sondern die Sonne der Seele, der Logos (Protr. 6 P. 60 St. 51/68,4)[3]). Auch Abraham ist von dem „Physiologen" zur Gotteserkenntnis gelangt durch den Logos (str. V 1 P. 648 Kl. § 8). Gott selber ist unbeweisbar[4]) gleich den ersten Begriffen der Erkenntnis; von ihm Beweise zu verlangen wäre seiner geradezu unwürdig (str. V 1 P. 646 § 6)[5]). Die Untersuchung über Gott ist dunkel und ungewiß[6]). Gott kann nicht durch Lehre und Wort von den Menschen ausgedrückt, nur durch die von ihm ausgehende Macht — den Logos — erkannt werden (V 11 P. 689 § 72; c. 12, 696). Damit geht Klemens noch über den Standpunkt Platos hinaus[7]), der erklärt hat, Gott sei schwierig zu erkennen und noch schwieriger auszusprechen, wenn man ihn erkannt hat (Protr. 6 P. 59 St. 51/68,1)[8]). Klemens gibt aber zugleich die Erklärung dieser Schwierigkeit. Sie liegt im Mangel an geistiger Energie, die sich nicht zu den letzten Folgerungen des Denkens aufzuraffen vermag (str. V 13 § 135 P. 730)[9]), d. i. zur Anerkennung

[1]) str. IV 1 P. 564 Kl. § 3 *Πρόνοια δὲ τις περὶ ἡμᾶς καταφαίνεται δυνάμεως θεϊκή.*

[2]) *Λόγος ... δύναμίς τε αὖ παγκρατὴς τῷ ὄντι θεία.* Vgl. str. I 9 P. 342 Kl. § 44; c. 13, 349 § 57.

[3]) V 12 § 88 P. 696 trotz der *ἔμφασις φυσικὴ.*

[4]) str. IV 25 P. 635 § 158; V 12 P. 696 § 88: *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ. προτέρων ... συνίσταται.*

[5]) *Τίς οὖν ἔτι ἄθεος ... τὰς ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώπων ἀπαιτεῖν τοῦ Θεοῦ.*

[6]) str. V 11 P. 689 Kl. § 72 *ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδὴς καὶ ἀόρατος.*

[7]) str. V 12 P. 695 Kl. § 82 hält nicht Gott (vgl. § 83 *ἄγνωστος*), sondern die „erste und älteste Ursache, die allem anderen Grund des Werdens ist, für ‚schwer' zu finden (*δυσεύρετος*) und zu erweisen; unter der *παντὸς πράγματος ἀρχή* aber verstand Klemens den Logos (V § 39), Gott ist *ἀναπόδεικτος* IV 25 § 15 „der Anfang des Anfanges".

[8]) *Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς ἅπαντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον.* cf. Protr. c. 5 über die Gotteslehre der heidnischen Philosophen

[9]) *Πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' Ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι ... ἀοράτῳ ... τὴν πρόνοιαν ἔδοσαν ... τὰ ἀκόλουθα τούτοις* (= die aus der *πρόνοια* sich ergebende Schlußfolgerung) ... *οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸν*

der Gottheit als Ausgangspunkt der Vorsehung, die die Welt regiert (vgl. str. V 14, 730 § 135; I 13 § 57 P. 349; Protr. 10 P. 74 St. 67/91,2) und zugleich zur Erkenntnis der Notwendigkeit des *μανθάνειν* (VII 15 § 101). Die wahre Ursache liegt aber zuletzt in den Leidenschaften der Heiden, welche die geistige Kraft lähmen und verblenden (str. III 5 P. 530 §§ 42, 43)[1]; denn der Gottesgedanke ist den Sinnen unzugänglich (str. V 6 P. 665 § 33)[2], sein „natürliches Innewerden" lediglich den „Rechtlich Gesinnten" (*εὖ φρονοῦσι*) gegeben (str. V 13 § 88 P. 698). Nur der von den Leidenschaften der Sinne sich losschälende Geist macht sich geeignet zur Aufnahme der Kraft Gottes[3], wodurch in ihm das Bild der Gottheit aufglänzt. Das Bild der Gottheit aber ist das Bild des Sohnes Gottes, des Logos[4]. Der Neuplatonismus faßte letzteren als Mittelbegriff zwischen dem *ἕν* und der Welt[5]. Daher glaubte Hatch[6] in Klemens den Vorläufer Plotins zu erblicken, da ersterer den Logos auch als Sohn des göttlichen *νοῦς* betrachtet[7]. Allein Hatch übersieht, daß Gott nach Klemens ebenso das unteilbare *ἕν*[8] wie der göttliche *νοῦς* selber ist[9], dessen Gedanke sich im Logos ausspricht[10]. So kehrt immer wieder die Untersuchung unseres Schriftstellers zum Logos zurück, der ihm alle Rätsel löst[11], auch wenn sonst kein Ausweg mehr sich zu bieten scheint[12]. Wir können daher die klementinische Anschauung über die natürliche Gotteserkenntnis in einem Satze zusammenfassen, der uns die scheinbaren Widersprüche in den Worten unserer Schriftsteller löst: Klemens hält die Gotteserkenntnis physisch d. i. der menschlichen Vernunft als solcher für möglich, aber

ὅπως νοεῖσθαι πέφυκε τὸν Θεόν. Vgl. VII 15 P. 894—95 § 101: *ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας ἄνοια, καὶ ἀσθένεια-μήτε ἐθελόντων μανθάνειν μήτε . . . τῆς ἐπιθυμίας κρατεῖν.*

[1]) *Θεοῦ δὲ γνῶσιν λαβεῖν τοῖς ἔτι ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγομένοις ἀδύνατον.*

[2]) *Ἄβατον γὰρ ἀκοαῖς καὶ τοῖς ὁμογενέσιν ἡ νόησις τοῦ θεοῦ.* VII 15 a. a. O.

[3]) Vgl. III 5 P. 530 § 42 *Καθαρὸς γὰρ ὢν καὶ πάσης κακίας ἀπελλαγμένος ὁ νοῦς δεκτικός πως ὑπάρχει τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως, ἀνισταμένης ἐν αὐτῷ τῆς θείας εἰκόνος* cf. str. VII 3, 837—38 § 16; V 14, 730 § 135.

[4]) a. a. O. VI 11, 784 Protr. X 98.

[5]) Vgl. Aall, Gesch. der Logosidee, Leipzig 1899, S. 402 ff.

[6]) S. 190 cf. Aall S. 405 ff.

[7]) str. V 1, 648 § 8.

[8]) V 12, 695.

[9]) IV 25, 634 § 157 *νοῦς δὲ ὁ Θεός.*

[10]) V 3 § 16.

[11]) cf. str. I 20 P. 376 *ἡ δὲ εὕρεσις ἡ δι' Υἱοῦ.*

[12]) V 3, 654; c. 6, 668; c. 5, 694.

moralisch oder in konkreter Beziehung d. i. in Anbetracht aller geschichtlichen Verhältnisse und der Leidenschaften für unmöglich ohne den besonderen Einfluß des göttlichen Logos. Übrigens ist es ihm auch nicht um Beweise für das Dasein Gottes zu tun: Es gilt ihm nur, die von Plato[1]) in so großer Reinheit erfaßte transzendente Idee der Gottheit noch vollkommener auszusprechen, von der in der Welt sich offenbarenden Macht zu dem uns fernen Wesen Gottes fortzuschreiten[2]), ferne unserer subjektiven Erkenntnis, obschon nicht ferne in der objektiven Wahrheit und Allmacht. Wir staunen zuweilen über geradezu pantheistisch klingende Ausdrücke[3]), welche aber nur das relative Verhältnis der ganzen Welt zum Schöpfer bezeichnen sollen (III P. 554 § 93; IV 25 P. 635 § 158). Vielleicht ist diese Unterscheidung bei Klemens bisher zu wenig berücksichtigt worden. Auch ist zu beachten, daß Klemens gegen die Gnostiker das übernatürliche Heil verteidigt, welches nicht auf bloß natürlicher Gotteserkenntnis beruhen kann (vgl. str. V 1 P. 644—45 Kl. § 3), sowie daß er die „Vollkommenheit" der heidnischen Gotteserkenntnis in Abrede stellt (str. VI 17 P. 817 Kl. § 149), dagegen die *ἐπίγνωσις παντελὴς* der christl. Philosophie (str. VI 5 P. 759—60 Kl. § 39) hervorheben will. Ihm ist es nicht um den Erweis des Daseins Gottes zu tun, sondern um die Näherbringung seines Wesens gegenüber der menschlichen Erkenntnis, und hierin betrat er allerdings einen Weg, den Plato angebahnt und die alexandrinisch-philonische Schule breitgetreten hatte, der aber mit jenem Mißtrauen unseres Schriftstellers an der Fähigkeit der natürlichen Erkenntnis abschließen sollte — den Weg der Abstraktion[4]); wenig-

---

[1]) Faye p. 216.

[2]) II 2 P. 431 *πόρρω κατ' οὐσίαν . . . ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει.*

[3]) cf. Paed. II 8, 215 St. 203/75, 2; str. V 12 P. 695; IV 25, 635 § 158: *ὡς πάντα ἓν · ἔνθεν καὶ πάντα ;* c. 26, 639 § 167 *μιᾶς μὲν τῆς οὐσίας . . . ενὸς δὲ τοῦ Θεοῦ.* str. V 14, 734; IV 25 § 164 P. 638: *Θεὸς δὲ ἄναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων . . . ἀρχῆς ποιητικός.*

[4]) Klemens scheidet die Gotteserkenntnis in eine solche *κατ' ἔμφασιν, διάφασιν* u. *περίφασιν.* Offenbar meint er unter den beiden letzteren Arten die „Durchscheinung" der Gottesidee in der sichtbaren Welt (str. I 19, 374 § 94) und deren sprachliche Umschreibung mit Hilfe der Abstraktion (VI 5, 731 § 39) nicht — wie Cognat, entsprechend seiner trichotomischen Auffassung meint — die Erkenntnis durch Schlußfolgerung als solche und durch Vermittlung der Sinne (Cognat, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique p. 140 Absatz, zitiert bei Ziegert, zwei Abhandlungen über T. H. Clemens Alex., Heidelberg 1894, S. 7 ff.). str. VI 5, 759 § 39; V 14, 708 § 101.

stens die Abstraktion Philos und der Neupytagoreer, mit welcher Klemens vorzugsweise die Gottesidee einkleidet [1]), mußte damit endigen.

Klemens erhebt das Wesen Gottes über die ganze Welt, selbst diejenige der Ideen (str. V 6 § 39 P. 669)[2]), deren höchste er im Logos Gottes erblickt (str. V 3 § 16 P. 654)[3]); Plato bleibt beim Ideal des Guten stehen[4]); aber Klemens ist damit nicht zufrieden. Er will auch hier die Überlegenheit des Christentums zeigen. Darum versucht er die Abstraktionsweise Philos durch Auflösung (*δι' ἀναλύσεως*) nachzuahmen[5]). Nehmen wir hinweg die natürlichen Eigenschaften die Tiefe, Breite und Länge, die Lage bis zur Einheit, dann gelangen wir zur Größe Christi (*εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ*) und von da zur Erkenntnis des Allmächtigen, nicht dessen was er ist, sondern was er nicht ist[6]). Die erste Ursache ist über Ort und Zeit und Name und Begriff[7]). Aber auch die „Einheit", welche im pytagoreischen Wortspiel *Ἀ-πολλῶν* ihren Ausdruck findet (str. I 24 P. 419 § 164; vgl. Zeller III 2 S. 139 Leipz. 1903)[8]) genügt Klemens nicht zur Bezeichnung Gottes, denn dieser ist das Eine und über das Eine[9]) hinaus ja selbst über der Monas, dem „höchsten Zusammenhang aller Dinge" (Paed. I 8 St. 131 P. 140[10]); vgl. Philo De vita contempl. I p. 472). Gott ist nicht Gattung oder Unterschied oder Art, nicht Einzelwesen oder Zahl oder zufällige Eigenschaft oder Träger einer solchen, kein Ganzes, denn das Eine ist ungeteilt (*ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν*), er ist unendlich, unermeßlich, ohne Gestalt und Namen. Denn Namen wie Eins, das Gute, der Nous[11]), das Seiende selbst,

[1]) Vgl. str. VI 5 P. 759 Kl. § 39. *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν ἴσασι θεὸν ἀλλὰ κατὰ περίφρασιν.*

[2]) *Ὁ Κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ.*

[3]) cf. Phaedrus bei Klemens zitiert.

[4]) Paed. I 8 § 71 P. 138—41 St. 129; Rep. VI 509 B. bei Merk S. 32 A. 3.

[5]) str. V 11 P. 689 ff. § 72; V 12 § 83.

[6]) *τῇ νοήσει τοῦ παντοκράτορος . . . οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες.*

[7]) Vgl. Philo de nominum mutatione apud Migne C 109 A. 74.

[8]) Zeller I 329, 2[3].

[9]) Nach Protr. 4, 55 St. 48: *ὁ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός.*

[10]) *Ἓν δὲ ὁ Θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.* Philo, quod Deus sit immut. I 285 *μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν*; de mundi opificio I 7; str. I 28 P. 425 *Ἡ ἀληθὴς διαλεκτική . . . ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάντων κρατίστην οὐσίαν, τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεόν.* cf. Harnack D. G. 3. Aufl. I S. 105; vgl. str. V 12 P. 695 Kl. §§ 82, 83: *καλοῦντες ἤτοι ἕν ἢ τἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θέον.*

[11]) Aall, Geschichte der Logosidee, Leipzig 1899, S. 396 ff. über Plotin s. oben S. 83.

Vater, Gott, Schöpfer, Herr vermögen ihn nur uneigentlich auszudrücken. Daher — und nicht in Beziehung auf das Dasein Gottes ist das Wort zu verstehen: die höchste ist schwer zu zeigen, die allem Ursache von Sein und Werden gewesen (str. V 12, 692 § 79). Mit Recht wirft Merk [1]) dem Vorbilde des Klemens, Philo einen Widerspruch vor, denn seine Abstraktion bis zum „Einen" der Monas, des Begriffes der Vereinigung (cf. IV 22. 25 P. 628, 635 § 159) endigt in Wirklichkeit beim allgemeinsten Sein der eleatischen Schule, aus dem sich kein persönlicher Gott hervorzaubern läßt. Klemens selbst hat sich wohl nie ganz über die eigentliche Natur dieses *ἓν ἀδιαίρετον* oder seiner „Monas" Rechenschaft gegeben [2]); jedenfalls aber hat er die Schwäche eines solchen Standpunktes gefühlt, darum jenes kleinlaute Wort wir erkennen von Gott nicht was er ist, sondern was er nicht ist (str. V 11 § 72 P. 689 [3]). Wir begreifen daher, daß sein Forschen beim „unerkennbaren Gotte" inne hält, den zu denken nur der Logos uns lehrt (str. V 12 § 83 P. 696) [4]). Daher bleibt uns nichts übrig, als den unbeweisbaren Anfang aus dem Glauben zu nehmen — vom Anfang selbst durch die Stimme des Herrn. Von der Monas des Neupytagoreimus geht Klemens deshalb über zur höheren Einheit in Gott, die das Ziel des Glaubens ist (str. IV 25 P. 635 § 159) [5]). Aber gleichwie der Maßstab die damit gemessenen Dinge in sich befaßt, so wird dann die einmal gewonnene Gottesidee zum Maßstab und Mittel für die Ergreifung der Wahrheit (Protr. 6 P. 60 St. 52/69,1) [6]).

III. Kapitel.

Die Gnosis nach ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung.

Seitdem das Christentum seinen Siegeslauf durch die Welt angetreten hatte, war ihm kein gefährlicherer Feind

[1]) Merk S. 32—33.

[2]) Nach V 14, 702 § 94 scheint Klemens unter der *μονάς* den *κόσμος νοητός*, oder den unsichtbaren Himmel zu verstehen.

[3]) *οὐχ ὅ ἐστι ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες*, vgl. str. V P. 730 Kl. § 135. cf. Du-Perron, Essai sur la Polémique et la Philosophie de Clément d'Alexandrie, Paris 1855, S. 102.

[4]) *Λειπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ Λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* II 2 P. 340ff; V 1 P. 647; V 11, 689 § 72.

[5]) *τὸ δι' αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν ἐστι γενέσθαι.* Vgl. VI 17 P. 469 c. 16 P. 467.

[6]) *Θεὸς τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας τὸ μέτρον. Ὥσπερ οὖν τῷ μέτρῳ καταληπτὰ μετρούμενα οὕτωσὶ δὲ καὶ τῷ νοῆσαι τὸν θεὸν μετρεῖται καὶ καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια.* cf. str. V 704 § 96.

erwachsen als in seinem eigenen Schoße der sog. Gnostizismus[1]). Diesem standen die Waffen der Schrift und Überlieferung nicht minder zu Gebote, als die Errungenschaften heidnischer Kultur, welche seine Anhänger mit liebevoller Sorgfalt sich angeeignet und in höchst origineller Weise ihren Zwecken der Bekämpfung des positiven Glaubens dienstbar gemacht hatten. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts, nachdem ihre Lehre, so lange unbehelligt von bedeutenderen Gegenmaßnahmen, sich hatte zu reichhaltigen und gedankenvollen Systemen entfalten können, war dem katholischen Glauben in Irenaeus von Lyon[2]) ein beredter Verteidiger erstanden, der jedoch, auf der Grundlage positiver Überlieferung stehend und von hier aus vorgehend, den eigentlichen Kernpunkt der Irrlehre, die spekulative Durchdringung des Glaubensinhaltes, nicht zu erschüttern vermochte. So erklärt sich die Notwendigkeit einer neuen Abwehr des Gegners mit den gleichen Waffen, deren er sich selbst bediente[3]). Und wo sollte der Boden für diesen wiederholten Geisteskampf sein, als in Alexandrien[4]), wo die christlichen Ideen am unmittelbarsten mit heidnischen und jüdischen Elementen in Berührung treten und in der hochgefeierten Schule des Pantänus zur Einheit verschmelzen mußten? So bildete sich in der Metropole Ägyptens die in den hl. Schriften bereits angebahnte christliche Gnosis[5]) zu einer eigentümlichen Gestalt aus, welche ihrer doppelten Aufgabe gemäß auf zweifachem Gesichtspunkte beruhte: einerseits auf der Vergleichung der heidnischen Kulturelemente mit dem Christentum[6]), andererseits auf der Prüfung der jüdischen Schriften, durch deren Mißdeutung die judenchristliche Gnosis ins Leben getreten war[7]). Daß Klemens der erste Fechter auf dem Kampfplatz war, wird ihm die Religion, welche er schützte, stets zu danken haben, wenn auch seine Absicht nicht zum Ziel gelangte und deren Aus-

---

[1]) Seine Anhänger werden von Klemens die „falschen Gnostiker" genannt, *ψευδονόμως γνωστικοὺς σφὰς . . . ἀναγορεύοντες*; str. III 4, 525 § 30.

[2]) Vgl. seine 5 Bücher adv. haereses Migne Patrol. Gr. VII.

[3]) Vgl. str. III 3 P. 515 ff.

[4]) Vgl. Faye p. 126. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien, Paderborn 1903, S. 2 f. m. A. 1.

[5]) Vgl. den Titel *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς* (str. I 29 P. 427 Kl. § 182) I 2 P. 327 § 20 c. 1 P. 324 § 15.

[6]) cf. str. III 3 P. 515 ff.

[7]) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandlungen 1899, S. 45 ff.; str. IV 26 P. 638 ff.; str I 1 über die Vorbildung unseres Verfassers und unsere Einleitung sowie oben.

führung die Spuren des ersten Versuches trägt. Aber auch derjenige, der die Geschichte des menschlichen Geistes zu betrachten sucht, darf nicht achtlos an dem großen Denker von Alexandrien, wie ihn de Faye (S. 112) nennt, vorübergehen, da er in seinem Bemühen die ersten Keime friedlichen Zusammenwirkens der zwei mächtigsten Ideenwelten erkennt, welche die Menschheit je beherrschten — hellenischer Weltweisheit und christlicher Lehre[1]). Die Gnosis des Klemens zeigt ebenso das Einströmen griechischen Geistes in die Lehre des Herrn, wie das Ringen der letzteren um die Vorherrschaft gegenüber dem einstigen Gegner, der nun zum Bundesgenossen werden und mit der Offenbarung verschmelzen soll gleich dem Strome, der in den Ozean mündet.

Dieser Gedanke erscheint als der eigentliche Grund für die etwas gekünstelten Beziehungen, welche Klemens zwischen die *ζήτησις* der Forschung und *μάθησις* der Offenbarung geschoben. Jetzt aber, da er den Standpunkt des Glaubens hinlänglich gerechtfertigt glaubt, läßt er die Vernunft unbesorgt auf dem Felde des freien Geistes sich tummeln. Ihm steht es von vornherein fest, daß sich die Ergebnisse der Gnosis nicht von der Regel des Glaubens entfernen können[2]), den er gleichwohl, wenn auch unbewußt, der Prüfung der Vernunft unterwirft. Er stellt die Forderung auf: wer in den Sinn der Schrift eindringen will, muß möglichst in der Dialektik gebildet sein (str. I 28 P. 426 Kl. 179)[3]).

Bei der Gnosis unseres Klemens ist jedoch ein Doppeltes zu unterscheiden: ihr Endziel und ihr Wesen. Beides ist bisweilen miteinander verquickt worden und hat so Anlaß zur Unklarheit geboten. Namentlich scheint Reinkens[4]) beides vereinigen zu wollen, indem er die Gnosis als die „Ruhe" in „der Anschauung Gottes"[5]) bezeichnet. Insofern gibt es keinen Unter-

---

[1]) *„μικτὴ ἡ φιλοσοφία"* str. I 28 P. 425 § 177 gilt deshalb auch in dieser Beziehung; vgl. Harnack, Wesen des Christentums S. 125 f. Ders., Dogmengesch., 3. Aufl., 1894, S. 51 A. 1.

[2]) cf. str. VI 7 P. 771 Kl. § 61 *γνῶσις . . . ἐπιστήμη . . . βεβαία καὶ ἀσφαλής . . . εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον.* VII 12, P. 874 Kl. § 70.

[3]) *Διαλεκτικώτερον δὲ ὡς ἔνι μάλιστα προσιτέον αὐτῇ* (sc. *γραφῇ*) *τὴν ἀκολουθίαν τῆς θείας διδασκαλίας θηρωμένοις.*

[4]) De Clemente presbytero Alexandrino theologo Vratislaviae p. 31 ff. Vgl. str. VII 10 P. 865 Kl. § 57: *ἄχρις ἂν εἰς τὸν κορυφαῖον ἀποκατασταθῇ τῆς ἀναπαύσεως τόπον . . . ἐπιστημονικῶς καὶ καταληπτικῶς τὸν θεὸν ἐποπτεύειν διδάξασα;* Paed. I 13 P. 160.

[5]) Ausdrücklich Paed. I 6 P. 116 St. 107 *τὸ δὲ πέρας τῆς γνώσεως ἀνάπαυσις;* str. II 11 P. 456 Kl. § 52 *τῷ γνωστικῷ ἡρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη.* c. 12 § 53: *ἡ ἀγάπη τῷ γνῶστικῷ πεφοίτηκεν ἕνα θεὸν εἰδότι,*

schied zwischen Psychikern, d. i. bloß Gläubigen, und Pneumatikern, d. i. durch Einsicht in die Glaubenswahrheiten Vollendeten[1]). Denn auch der Gläubige vermag das Ziel der Vollendung in jener Vereinigung mit Gott zu erreichen[2]), und schon die aus der einfachen *μάθησις* des Glaubens hervorgehende Belehrung (*διδαχή*) wandelt den Menschen in eine neue Natur um, welche die Grundlage des Gnostikers sein muß (str. IV 631 § 151), damit er die „Ruhe der Seele" erlange und „geradezu Gott werde" (*τούτῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν*). Darum kann Klemens schreiben: glauben und wiedergeboren sein, das heißt die Vollendung und das Leben besitzen (Paed. I 6 P. 114 St. 106/114,2)[3]). Und es finden sich nicht Gnostiker auf der einen Seite und Psychiker auf der anderen, sondern alle, die die fleischlichen Begierden abgelegt haben, sind Pneumatiker vor dem Herrn (a. a. O. P. 116—17 St. 108/31,2; cf. str. V 11 P. 690 § 74). Allein gerade das oben angeführte Wort des Klemens, dessen *ἄχρις* (= bis) das Streben nach dem Ziel, nicht das Wesen anzudeuten vermag, hat einen Beisatz, womit die Gnosis bezeichnet wird als „die feste und zuverlässige Beweisführung durch die Lehre des Herrn auf der Grundlage des Glaubens, um zum unerschütterlichen Standpunkt der wissenschaftlichen Erfassung zu führen" (VII § 57). Worin soll aber dann diese „Beweisführung" bestehen? Es ist ein „Begründen", aber nicht ein Grübeln nur, es ist eine *θεωρία*, bestehend in dem intuitiven unmittelbaren Anschauen des Seienden nicht in sich, sondern in seinen innersten Gründen, Ergreifung der Wahrheit durch deren feststehende Seinsgründe[4]), die zur *θεωρία μεγίστη* zur Erkenntnis der höchsten und letzten Ursache führt (str. II 10, 454 § 47; vgl. Winter, Die Ethik des Klemens v. Alexandrien S. 124; str. VI 18 § 162 P. 825)[5]). Die Ruhe in der Gottheit also ist das Ziel, die Schauung der

---

[1]) str. V 1 P. 643—44 Kl. § 1; VI 15 P. 801 § 121 *ἡ μὲν ζήτησις ὁρμὴ ἐπὶ τὸ καταλαβεῖν — ἡ εὕρεσις δὲ πέρας καὶ ἀνάπαυσις . . . ἓν καταλήψει — ὅπερ ἐστὶν ἡ γνῶσις.*

[2]) Vgl. str. II P. 430 Kl. § 5 *βάρβαρος φιλοσοφία τελεία καὶ ἀληθής.*

[3]) *Τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ.* str. I 338 § 38; III 531. Philo nahm nur einen vorübergehenden Zustand der Ruhe in der Ekstasis an.

[4]) str. II 17 P. 469 Kl. § 77 c. 10 P. 454 Kl. § 47; VI 7 P. 767—68; VII 16 P. 895 *ἐναργὴς ἀπόδειξις.*

[5]) *Ἡ γὰρ τῷ ὄντι ἐπιστήμη ἣν φαμὲν μόνον τὸν γνωστικόν, κατάληψίς ἐστι βεβαία διὰ λόγων ἀληθῶν καὶ βεβαίων ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα*; cf. VI 7, 771 § 61.

Wahrheit in ihren tiefsten Gründen des Seins aber ist das Wesen der Gnosis, das Göttliche schauen zugleich die letzte Bestimmung für das *ζῶον λογικόν*, den Menschen (Paed. I 12, 158 St. 150/100,3). Gnosis ist die vollkommene Aneignung und Durchdringung der Wahrheit durch die wissenschaftliche Begründung, die Erfassung der Wahrheit durch die Wahrheit[1]), die mit dem Wesen des Erkennenden gleichsam verschmilzt und es zur ungestörten Beständigkeit[2]) in sich selbst erhebt[3]). Das Denken wird durch die stete Tätigkeit (*ἐκ συνασκήσεως*) zum immerwährenden Denken, zum bleibenden Zustand des Seins, zur unvergänglichen Schauung[4]). Ist die Philosophie das Streben nach der Weisheit, so fällt die Gnosis mit letzterer in einen Begriff zusammen[5]), nicht mehr nur als Mitursache[6]), sondern als dauernder Besitz der höchsten beseligenden Erkenntnis. Wenn wir diese Gesichtspunkte festhalten, so verschwindet der scheinbare von Merk[7]) gerügte Widerspruch im Begriff der Gnosis bei unserem Klemens. Was dieser „Wissenschaft des Seienden" und „Beweisführung" nennt, kann er so zugleich „Erfassung" (*κατάληψις*) der Dinge und ihrer Gründe (d. i. wissenschaftliche Durchdringung) heißen[8]).

Aber von diesem Wesen ist noch das Werden der „Gnosis" zu unterscheiden. Es gibt nach Klemens eine doppelte Gnosis, zunächst eine — uneigentlich sogenannte — allen Menschen gemeinsame, mit dem unmittelbaren Ergebnis der Sinnes- (*ἀντίληψις*) und Geisteswahrnehmung (*σύνεσις*) zusammenfallende (str. VI 1, 737§ 3), was wir gesunden Menschenverstand nennen, sodann die höhere Gnosis, welche die Arbeit von Verstand und Vernunft

[1]) V 1 P. 643—44 § 1: *ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας* VII 16, 895; VI 8, 775 § 69 *γνῶσις ἐστι θέα τῆς ψυχῆς τῶν ὄντων*; IV 22, 626.

[2]) Klemens hat hier von Aristoteles den Ausdruck *ἕξις* herübergenommen (v. Hertling S. 172).

[3]) IV 6 P. 581 § 40 *ὅταν τοίνυν ἐνδιατρίψῃ τῇ θεωρίᾳ . . . ἐν ἕξει γίνεται ταυτότητος ἀπαθοῦς ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν . . . ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν.*

[4]) IV 22 § 138 P. 626 *τὸ μὲν γὰρ νοεῖν ἐκ συνασκήσεως εἰς τὸ ἀεὶ νοεῖν ἐκτείνεται· τὸ δὴ ἀεὶ νοεῖν οὐσία τοῦ γιγνώσκοντος . . . καὶ ἀΐδιος θεωρία ζῶσα ὑπόστασις μένει.* Vgl. II 435 § 14 *ἕξις ἀποδεικτική.*

[5]) str. I 5 § 30.

[6]) str. I 20 P. 376; VI 18 P. 825; VII 15, 887 § 91; VII 3, 835 § 13.

[7]) S. 20 A. 3. Nach Winter, S. 127 bedeutet das Wort *ἕξις* bei Klemens den durch eigene Bemühung, das den Stoikern entlehnte *διάθεσις* den mehr passiv hervorgerufenen Zustand (s. a. a. O. A. 3).

[8]) Vgl. str. II § 76 *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος.* VII 3, 835 § 13 *αὕτη ἡ καταληπτικὴ θεωρία,*

voraussetzt. Insofern sie jedoch die von Klemens gemeinte christliche Gnosis ist, beruht sie nicht auf eigenwilliger Meinung (*φιλαυτία*)[1]), sondern hat den Offenbarungsglauben zur Grundlage (V 1 § 5 P. 646[2]); VII 10 § 55 P. 864 *πιστεῦσαι θεμέλιος γνώσεως*), von welcher ausgehend die Erkenntnis zur sicheren und stets geltenden Beweisführung[3]) zum unerschütterlichen, wissenschaftlichen und vollkommenen Besitz der Wahrheit, zur wahren „Wissenschaft" aus der „Kenntnis der Ursache" (*ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα*), d. i. eben zur Gnosis, fortschreitet (§ 57 P. 865)[4]). Ist aber — theoretisch wenigstens — diese Grundlage und Richtschnur alles Forschens gesichert und in die Seele aufgenommen (str. I 1 P. 320 § 8)[5]), dann hindert nichts den freien Geist, nach Herzenslust sich in der Betrachtung der Weltweisheit zu ergehen und alle ihre Regeln auch an den Inhalt des Glaubens heranzubringen, die Ergebnisse ihrer Forschung, alle weltlichen Wissenschaften in den Dienst des Logos zu stellen[6]), der sich allen Zeiten und Orten anzupassen vermag (Paed. II 4 St. 183/43,2 P. 194)[7]), dessen Abbild die menschliche Erkenntniskraft ist[8]), wie er selbst das Abbild Gottes.

Denn vernunftgemäß sind die Pforten, welche zum Logos[9]), zum Verständnis seiner Lehre, führen, nachdem

[1]) Vgl. VII P. 887 Kl. § 91 *φίλαυτοι καὶ φιλόδοξοι* ist Bezeichnung der Irrlehrer; VI 8 P. 774 § 68; VII 16 P. 891 Kl. § 96: *φιλαυτίας πλεονέκτημα*; VI 7 § 56; II 1 § 2.

[2]) *ἐποικοδομοῦσαν τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως τὴν μεγαλοπρεπῆ τῆς ἀληθείας γνῶσιν . . . ἴσμεν.* str. VII 16 P. 892 Kl. § 98.

[3]) Kl. § 70 c. 12 P. 874; str. II 6 P. 445 Kl. § 31. *πίστις οὐσία ὡς εἰπεῖν ἀποδείξεως* VII § 98; str. VI 18 P. 825 Kl. § 162.

[4]) *Γνῶσις δὲ ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος* str. V 1 § 1 P. 643; II 11 P. 454 Kl. § 48. *πιστὴ δὲ ἡ γνῶσις . . . ἀποδείξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων.*

[5]) *κρίσιν εὔλογον τὴν πίστιν κεκτημένος* str. VII 10, 864 u. 865; VII 16 P. 890 Kl. § 95: *ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων* etc.; dann aber § 96: *ἡ ἀλήθεια . . . εὑρίσκεται ἐν τῷ διασκέψασθαι . . . τῷ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφάς.*

[6]) str. I 9, 342: *τοὺς ἐντέγνους ἀπαιτεῖ πρὸς σαφήνειαν ἀληθείας.* str. I 9 § 45 P. 342 f.; VI 15 P. 802 § 123. str. I 2, P. 328 Stäh. II, 14: *οἱ Στρωματεῖς τῇ πολυμαθίᾳ σωματοποιούμενοι κρύπτειν ἐντέχνως τὰ τῆς γνώσεως βούλονται σπέρματα.*

[7]) *Ὁ δὲ λόγος οὗτος συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῖς προσώποις, τόποις.*

[8]) *Ἡ μὲν γὰρ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ . . . εἰκὼν δὲ τοῦ Λόγου ἄνθρωπος*; vgl. str. V 14 P. 703 § 95.

[9]) str. V 10 P. 685—86 Kl § 67; cf. I 24 § 164 P. 419: *διὰ τοῦ ξύλου* (= Kreuz) *τὸ βλέπειν ἡμῖν νοητῶς δεδώρηται. Λογικαὶ πύλαι Λόγου.* Protr. c. 1 P. 10.

diese selbst offenbar geworden und die Schranken der natürlichen Erkenntnis gefallen sind[1]). Wer ohne die Wissenschaft der Vernunft ohne die Philosophie[2]) zur Gnosis gelangen will, gleicht demjenigen, der ohne Pflege des Weinstockes Trauben ernten möchte (str. I 9 § 43 P. 341)[3]). Insofern versteht Klemens das biblische Wort: der psychische Mensch (d. i. nach ihm der bloß gläubige Mensch ohne die Gnosis) faßt nicht was Gottes ist (str. I 12, 348 § 12). Von ihr nimmt auch der Gnostiker seine geistigen Waffen: die Übung des Verstandes, die Anregung der Einsicht, die Schärfung der geistigen Kraft zur Forschung durch die wahre Weltweisheit, welche die Eingeweihten, ihre Jünger, von der Wahrheit selbst empfangen (str. I 5 P. 335 § 32)[4]). So wird sie zur vollendeten *φρόνησις* d. i. zur höchsten Betätigung der menschlichen Erkenntnis (vgl. str. VI 7 P. 803 § 125). Sie gießt in die Seele erst die Klarheit des Glaubens, so daß sich jene das durch die Gnosis erwiesene gar nicht anders vorzustellen vermag[5]) und infolgedessen nicht mehr von der Wahrheit abirren kann (str. VII 12 § 70 P. 874)[6]). Denn wie ihr Schüler unentwegt zur Wahrheit hingewendet ist (str. I 11 § 51 P. 346)[7]), so ist diese selbst unbesiegbar (*ἀνίκητος*)[8]) durch Vernunftschlüsse und wahrhafte Lehrsätze zur abschließenden und entscheidenden Beweisführung geleitend[9]) oder durch Zerlegung der Glaubenslehren die Gnosis der Wahrheit erschließend (VI 15 § 119 P. 800)[10]), dieselbe

---

[1]) Vgl. I 11 § 51 P. 346 *ἀογὸν οὐ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ Λόγος.* I 9 P. 343, 342; VII 1 ff.; V 1 ff.

[2]) De Faye bestimmt die „Gnosis" als die Anwendung der Gesetze des vernünftigen Denkens auf die Offenbarung (vgl. p. 270ff.); vgl. str. I 28 § 179 P. 426 *Διαλεκτικώτεγον δὲ, ὡς ἔνι μάλιστα προσιτέον αὐτῇ* (sc. *γραφῇ*).

[3]) *Ὥσπερ εἰ μηδεμίαν ἠξίουν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν.*

[4]) V 1 P. 644 Kl. § 1 *ἐπιβολὴ καὶ διάληψίς ἐστιν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.*

[5]) str. I 6 P. 335 Kl. § 33; I 2 § 19 P. 327.

[6]) *βεβαίως κτησάμενος τὰ τῆς ἐπιστήμης μεγαλεῖα*; VII 10 P. 865—66 § 57; I 13 § 57.

[7]) *ἀκίνητος πρὸς ἀλήθειαν* cf. VI 9 P. 775 § 71 *ἐν ἕξει ἀσκήσεως ἀεὶ μένοντες ἀναλλοίωτοι.*

[8]) str. VI 10 P. 780: *ἀκίνητος γὰρ ἀλήθεια ψευδοδοξία δὲ καταλύεται.* Vgl. V 7 P. 771 § 61: *ἐντεῦθεν ἄρα γνῶσιν εἴτε σοφίαν συνασκηθῆναι χρὴ εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον καὶ ἀναλλοίωτον.*

[9]) str. VI 15 P. 800 Kl. § 121.

[10]) *διατιμηθέντων γὰρ αὐτοῖς τῶν δογμάτων ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται.*

gegen die Angriffe der Sophistik gleichsam mit einem Verhau beschützend, wie wir dies früher bereits näher als Aufgabe der Dialektik gewürdigt haben[1]). Bei diesem Werdegang wirft die Gnosis ihre Strahlen zurück und vorwärts. Gegenüber den Heiden gibt sie die Gründe an die Hand, wodurch die Wahrheit des Glaubens selbst als glaubwürdig erwiesen[2]), die Tatsache der Überlieferung erhärtet werden kann, wenn die Heiden das ihnen selbst Geläufige in den Beweisgang der Gnosis mitverwoben sehen (*διὰ τῶν ἰδίων εἰς πίστιν ἀληθείας εἰκότως ἀφίκοιντο*), die sich auf diese Weise auch denjenigen nützlich bezeigt, welche aus der Beweisführung den Glauben empfangen (str. I 5 § 28 P. 331)[3]). So soll das Erdreich bereitet werden, um den pneumatischen Samen aufzunehmen und diesen fruchtbar zu machen (str. I 1 P. 326 Kl. § 18). Dem Gläubigen aber macht sie alles offenbar. Ist die Weltweisheit nur das Suchen nach der Wahrheit, so ist die Gnosis allein[4]) die wahre Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge (str. VII 12 P. 874 § 70), sie hellt die Geheimnisse der Offenbarung auf (str. VI 8 P. 774 Kl. § 68), die dem natürlichen Verstande unzugänglich bleiben (*καὶ τῶν ἀπόρων καὶ τῷ ὄντι γνωστικῶν*[5]). Sie kommt auch — nach dem für die Geschichte des menschlichen Geistes bezeichnendem Worte unseres Klemens (str. V 3 P. 655 Kl. § 18) — dem Bedürfnis der Menge entgegen, die, nicht zufrieden mit dem bloßen Heil aus dem Glauben, den sicheren Beweis für die Wahrheit fordert[6]) (vgl. VII 1 P. 829 Kl. § 2).

Durch den Beweis der Glaubwürdigkeit verleiht die Gnosis dem Glauben Bestand (str. VI 9 P. 778; V 1 P. 643 Kl. § 1)[7]), gleichwie dieser ihre eigene Grundlage bildet (P. 646

---

[1]) Vgl. str. I 20 P. 377 Kl. § 100 *Προτιοῦσα δὲ φιλοσοφία ἡ Ἑλληνικὴ οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν ... φραγμὸς οἰκεῖος (οἴεται) εἴρηται καὶ ὑρίγκος εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος.*

[2]) str. V 3 § 18 P. 656 *Ὅτι δέ ἐστι τὰ ἡμέτερα ἔνδοξα καὶ πιστεύεσθαι ἄξια γνώσονται Ἕλληνες.*

[3]) *προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πιστιν ἐξ ἀποδείξεως καρπουμένοις*; s. Bratke in theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 663.

[4]) Vgl. den stoischen Ausdruck nach Überweg-H. S. 4; str. VI 7 P. 767 Kl. § 54; I 5 P. 333 Kl. § 30.

[5]) Faye nennt dies mystische Poesie p. 270.

[6]) *Ἐνέχυρον γὰρ τῆς ἀληθείας τὴν ἀπόδειξιν ἀπαιτοῦσιν οἱ πολλοὶ οὐκ ἀρκούμενοι ψιλῇ τῇ ἐκ πίστεως σωτηρίᾳ* vgl. Einleitung über die Strömung innerhalb der kirchlichen Kreise gegen die Philosophie, welche somit nach Klemens das wahre Bedürfnis des Volkes verkannten.

[7]) Vgl. oben das von dem Verhältnis der *γνῶσις* zur *μάθησις* Gesagte.

Kl. § 5), von der ausgehend sie mit logischer Folgerichtigkeit ihre Schlüsse auf das praktische Leben zieht (str. I 28 P. 426 Kl. § 179). Das ganze Lehrgebäude des Logos in Natur und Offenbarung[1]) erlangt in ihr sein einheitliches Gepräge[2]). Sie umfaßt alles, weiß alles, mit Sicherheit; das Forschen nach Wahrheit wird zum sicheren Besitz (VI 7 P. 771 Kl. § 61)[3]) zur Einsicht wandelloser Überzeugung (str. I 2 P. 327 Kl. § 20)[4]), statt zu stoischer Gefühllosigkeit zur Ruhe und Freiheit des Geistes (str. IV 23 P. 632 § 151), die aus der Vereinigung mit Gott quillt[5]), gepaart mit voller Entfaltung aller Kräfte[6]), die Wahrheit der Erkenntnis wird zur Wahrheit des Lebens (str. IV 6, 579 § 35)[7]). Die *ἕξις* der Erkenntnis zur *διάθεσις* der Tugend (Paed. I 13, 159 St. 150). Aber nicht scheue Weltflucht, sondern Freiheit von den Leidenschaften bei liebevoller Teilnahme für alle Fragen des gegenwärtigen Lebens ist das Gepräge der Gnosis[8]).

Unsere Aufgabe kann es nicht bilden, die ethische Seite der Gnosis des Klemens Alexandrinus weiter auszuführen. Jedoch muß von Wichtigkeit für unseren Zweck sein, nach so begeisterter Darstellung der Gnosis durch unseren Schriftsteller auch die eigentliche Betätigung derselben kennen zu lernen. Soll ja die dadurch erreichte Übung und Befriedigung des Wahrheitsbedürfnisses zur Befestigung der Gnosis selbst führen[9]), wenn auch auf engem und beschwerlichem Pfade[10]). Ein Mittel dieser Betätigung war schon im vorausgehenden erwähnt: die Abstraktion[11]), wodurch Klemens das Geheimnis des Göttlichen gleichsam entschleiern und auf dem Wege der Umschreibung in Worte

---

[1]) Vgl. str. VII 1 P. 829. 830.

[2]) VI 8, P. 774 § 66.

[3]) *σοφία εἴη ἂν ἡ γνῶσις ἐπιστήμη οὖσα καὶ κατάληψις τῶν ὄντων τε καὶ ἐσομένων καὶ παρῳχηκότων βεβαία καὶ ἀσφαλής.*

[4]) *ἀπὸ τῆς γνώσεως καρπὸν ἡμῶν βέβαιον λαμβάνοντων πεῖσμα τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως.*

[5]) IV 23 P. 633 Kl. 154; vgl. Paed. II 12, 247 St. 233.

[6]) str. VII 3 P. 835—36 Kl. § 13; VII 16 P. 895.

[7]) *ἔργῳ καὶ λόγῳ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν προτρέπει* cf. V 1, 651 § 12 *ζήσεται ἡ ψυχὴ αὐτῶν*; I 8, 341 § 42.

[8]) str. VII 11, 870 § 65; Paed. I 13, 160 St. 151/102, 3, 4; s. Faye p. 273.

[9]) Auch die Bekehrung zum Christentum ist vor allem eine Hinwendung zur Gnosis (s. Winter, Ethik S. 90). Weisheit ist die höchste Tugend, ihr Prinzip die Herrscherin Wahrheit (str. I 5, 334 Paed. I 12).

[10]) str. VI 1, 736 § 2; VI 15, 798; I 29, 428 § 101.

[11]) cf. Preische, De gnosi Clementis Alex. S. 35, Jena 1871.

fassen will[1]). Denn die Vernunft ist dazu aus sich nicht imstande; nur *κατὰ περίφρασιν*[2]), wie Klemens diese Art der Gotteserkenntnis nennt, kann der Mensch das Wesen der Gottheit einigermaßen bezeichnen. Diese Methode hängt zusammen mit dem grundsätzlichen Dualismus[3]) der Lehre von einer sichtbaren und einer geistigen Welt, welche beide, von dem einen „Demiurg" geschaffen[4]), in ihm sich vereinigen[5]), von denen die eine das Bild der anderen ist[6]), da der Urheber jeder derselben der göttliche Logos war[7]), der selbst die höchste Vereinigung der sichtbaren und unsichtbaren Welt in seiner Menschwerdung darstellt, wenn Klemens auch von ihm die Lehrmeinung der alexandrinischen Religionsphilosophie im Sinne eines *λόγος προφορικός* als unzutreffend abweist[8]), zu der ihn vielleicht die Konsequenz seiner eigenen philosophischen Betrachtung hingeführt hätte, würde nicht ihn der Glaube darüber erhoben haben.

Aber jene Grundanschauung vom Dualismus macht sich unverkennbar geltend, wenn sie die Sinne als das Eingangstor der Wahrheit zur Seele betrachtet, wenn sie den eingepflanzten Geist das Vorbild für die ganze Zusammensetzung des Leibes nennt[9]), wenn sie die Gottheit gleichsam zu den Sinnen niedersteigen läßt[10]), um den Ver-

[1]) cf. VI 18, 826 § 166 *φράσειν θεόν, οὐδὲ τὴν οὐσίαν · ἀλλὰ τὴν δύναμιν καὶ τὰ ἔργα τ. θεοῦ.*

[2]) str. V 14, 730 § 135 *κατὰ περίφρασιν ἀληθῆ*; VI 5, 759 § 39; 760 § 40; I 19, 372 § 91; VI 12, 791 § 101.

[3]) str. V 6, 667 § 37.

[4]) str. I 11, 347 § 52; 19, 373 § 94; Protr. c. 4 P. 54 St. 48. Klemens gebraucht also das Wort auch im Sinne der christlichen Gnosis; cf. Harnack, Dogmengesch., III. Aufl., I, S. 105f.

[5]) str. V 6, 667 § 36; 669 § 39.

[6]) str. V 14, 702 § 94 *κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν, τὸν μὲν ἀρχήτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος.*

[7]) str. I 9, 343 § 45 *ἀλλ' οὐχὶ ὁ Κύριος Λόγῳ πάντα ἔπρασσεν*; VI 16, 815 *καὶ δι' οὗ εἰς φῶς καὶ γένεσιν ἕκαστον τῶν κτισμάτων παρῆλθεν.* V 13, 697.

[8]) str. V 1, 646 § 6; c. 6, 669 § 39. Der *Λόγος προφορικὸς* für Klemens ist der Ausdruck der *γνῶσις* (d. i. die Allegorie) im Gegensatz zum *λόγος ἐνδιάθετος* (auch *καρτερικός*) des Glaubens (str. VII 10, 864 § 55; VII 9, 864 § 54).

[9]) str. IV 23, 632 § 152 vgl. umgekehrt nach Paed. I 13, 160 § 102: der „zusammengepflanzte Leib" vollendet die Kraft (*ἐνέργεια*) der Seele. V 667 § 37 wird die Stirne bezw. das Antlitz das Sinnbild der vernünftigen Seele genannt.

[10]) str. V 6, 670 § 41 *κατιὼν εἰς αἴσθησιν.* Dies hindert aber Klemens nicht, an anderer Stelle (str. V 5, 662 § 28) von der Entwürdigung des Göttlichen, der „geistigen Wesenheit" durch eine sinnliche Darstellung zu sprechen.

stand die Macht Gottes erkennen zu lassen, während in ihm das göttliche Ebenbild widerstrahlt[1]). Daraus fließt nun für Klemens der Grundsatz, daß sich Gott mit der Menschheit auch in der Offenbarung durch das sinnliche Bild[2]) in Berührung setzen wollte, daß auch das äußere Wort nur ein Gleichnis des geistigen Inhaltes sei, auf der Ähnlichkeit beider Welten beruhend[3]). Das äußere Wort aber bietet Gott in der Offenbarung dem Menschengeschlecht dar. Inhaltlich ist es nach dem vierfachen Gesichtspunkt der mosaischen Philosophie[4]) zu unterscheiden: historisch, ethisch, liturgisch und theologisch. Aber der letztere Schriftsinn ist nicht zu gewinnen ohne die Schauung (*ἐποπτεία*) der Geheimnisse ohne die Gnosis des Seienden, wie es in sich selber ist[5]). Zu diesem Behufe geht Klemens in Betrachtung der Schrift aus vom Tropus, d. i. der bildlichen vom Herrn selbst gewählten Einkleidung des Gedankens[6]), dessen „reinigende" Kraft im „Bekenntnis" des schlichten Glaubens (dem *κανὼν γνωστικός*), dessen tiefere Bedeutung aber in der Schauung des tiefsten geistigen Wesens (daher *τρόπος ἐποπτικός*)[7]) in der Losschälung von allem äußeren Beiwerk, d. i. vom wörtlichen Sinne liegt. So kommt Klemens zur sinnbildlichen Auffassung der Schrift, vor allem des alten Testamentes[8]). Der Tropus des Wortes wird zum rätselhaften Symbol in ganzen Abschnitten, und dies erfaßt und

---

[1]) str. III 5, 530 § 42 *ὁ νοῦς δεκτικός πως ὑπάρχει τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀνισταμένης ἐν αὐτῇ τῆς θείας εἰκόνος*; V 11, 686 § 68; 689 § 72.

[2]) Vgl. str. II 1, 429 § 2. 1: *τὸ ἐπικεκρυμμένον τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας τὸ συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματῶδες εἶδος.*

[3]) str. VI 17 P. 818 *δύο ἰδέαι τῆς ἀληθείας* etc.; c. 15 P. 803—04: *ἔμελλε (κύριος) . . . ἄνθρωπον ἐπὶ τὰ νοητὰ . . . ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον.*

[4]) str. I 28 P. 424ff.; vgl. 426 § 179.

[5]) a. a. O. § 176 *τέταρτον ἐπὶ πᾶσιν τὸ θεολογικὸν εἶδος ἡ ἐποπτεία ἣν φησιν Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων . . .* § 177: *δύναμις . . . παρεχομένη ἕκαστον τῶν ὄντων οἷόν ἐστι φαίνεσθαι. „πρὸς σαφήνειαν ἀληθείας"* str. I 9 § 45.

[6]) str. VI 15 P. 805 § 129 *ἔστι γοῦν ὁ τρόπος λέξις παραγεγραμμένη ἀπὸ τοῦ κυρίου . . . φράσεως τῆς ἐν τῷ λόγῳ εὐχρηστίας χάριν.*

[7]) str. V 11, 689 § 72 *λάβοιμεν ἄν τὸν μὲν καθαρτικὸν τρόπον ὁμολογίᾳ τὸν δὲ ἐποπτικὸν ἀναλύσει*; cf. I 14 § 60 *τρόπος — Ἑβραικὸς αἰνιγματώδης καὶ ἐπισκεπτέος.* I 28, 426 § 179 *ὡς σημαῖον*; VI § 64; str. VI, 781 § 82.

[8]) Nicht als hätte er das Neue Testament geringer gewertet (Harnack, s. Wagner, Wert und Verwertung d. griech. Phil. 1902, S. 39); aber im Neuen B. sieht er schon an und für sich die sichtbare Erscheinung des Unsichtbaren (s. Kutter, „Klemens Alex." 1897 S. 29. Übrigens findet man bei Klemens auch neutestamentliche Allegorien, so besonders I 9 § 43; c. 3, 21—22 § 10. 11; § 24; VI 11, 787 § 94: die fünf Gerstenbrote und zwei Fische.

entschleiert die Allegorie[1]). Klemens beruft sich[2]) dafür auf „alle Schriftsteller über göttliche Dinge". In Wahrheit schließt er sich — wenn auch nicht sklavisch — in wenigstens $^2/_3$ seiner Allegorien (Faye S. 77) an Philo an und gelangt dadurch zu Deutungen subjektivster Art als der Folge solcher Methode[3]), wie dies der oberflächliche Einblick in seine oft gewaltsam aus der Schrift herausgepreßte Symbolik bereits bestätigen dürfte. Außerdem liegt wohl gerade in diesem Umstand der eigentliche Grund so mancher Unklarheiten seiner Lehranschauungen[4]). Cassiodor hat uns ein Fragment der verloren gegangenen Hypotyposen in ep. Petri gerettet, aus dem nach Kutter[5]) hervorgeht, daß Klemens den wahren Sinn der Schrift nicht zur Geltung kommen lassen, sondern ihren Text nur als Anknüpfungspunkt betrachten will für seine eigenen Ideen. Und wenn er auch theoretisch die Philosophie der christlichen Weisheit unterordnet, wie Hagar der Sara, die Magd der Herrin (str. I 5 P. 333 Kl. §§ 30—32): Praktisch herrschte zuletzt die Magd über die Herrin — wenigstens dies Wort Ziegerts (S. 4—5) eingeschränkt auf die Allegorie. „Es gibt in der Tat — so schreibt H. Kutter a. a. O. — nichts Seltsameres, als das Verfahren dieses Mannes, der auf der einen Seite eine Vertrautheit mit der Schrift beweist, die später nicht übertroffen worden ist, auf der anderen Seite aber sich so völlig sorgloser Spekulation überläßt, wie wenn die Übereinstimmung zwischen der Schrift (d. i. dem von Klemens aufgefaßten Schriftsinn) und Philosophie das Selbstverständlichste von der Welt wäre[6])" (cf. VI c. 15 P. 803). Man sieht aber auch, wie wenig die Behauptung Ziegerts der Wahrheit entspricht, daß Klemens nur formell ein

---

[1]) str. VI 15 P. 804—05; V 4, 657 § 20 *ἡ δε (συμβολική) ὥσπερ τροπικῶς ... ἡ δὲ ... ἀλληγορεῖται κατά τινας αἰνιγμούς*; I 14 § 60; VI 10, 781 § 82 nennt es *διαστολὴ τῶν τε ὀνομάτων τῶν τε πραγμάτων*.

[2]) str. V 4, 658 § 21; 657 § 20.

[3]) Vgl. Siegfried, Philo von Alexandrien, Jena 1875, S. 343—51. Knittel in theologischer Quartalschr. 1873, S. 369 ff., Faye p. 114, obgleich Klemens auch von der „Regel der Wahrheit" spricht II 14 P. 802 § 124.

[4]) Bei Zahn, Supplem. Clem. III, 79.

[5]) Klemens Alex. und das Alte Testament, Gießen 1897, S. 7.

[6]) Nach str. VI 7 P. 803 § 126; VII 1 P. 829 § 1 führt Klemens unter den Gründen für die Verborgenheit des Sinnes (*νοῦς*) der Schrift zu allererst den an, daß wir so zu beständiger Forschung nach dem Verständnis der Heilslehre angetrieben werden (*ἵνα ζητικοὶ ὑπάρχωμεν ἀεὶ τῇ τῶν σωτηρίων λόγων εὑρέσει*), also subjektiver Spekulation Raum geben, was auch das Mittel derselben — *δι' οἰκεῖον φῶς* (str. VII § 57) — andeutet; cf. V 1 P. 650.

christlicher Philosoph, materiell von der heidnischen Weltweisheit abhängig gewesen sei (cf. F. J. Winter, Die Ethik des Klemens v. Alexandrien, Leipz. 1882 S. 42). Eher ist das Vermischen der heidnischen Form mit dem christlichen Inhalt sein charakteristisches Merkmal. Für uns kommt als Quelle dieser Erklärungsweise erkenntnistheoretisch noch in Betracht die Beziehung des Klemens zur ägyptischen Kultur[1]), der auch Philo die Versinnlichung des geistigen Inhaltes durch die Bildersprache abgelauscht haben mag[2]). Außerdem sollte die Allegorie in ihrer Beziehung auf mystische Geheimüberlieferungen[3]) wohl als neue Brücke zwischen der Orthodoxie und der gnostischen Irrlehre, bes. der Valentinianer (s. Harnack, D.G. S. 597), sodann aber zwischen Christentum und Heidentum überhaupt gelten, um der absterbenden Heidenwelt zu zeigen, daß die christliche Religion keines ihrer Kulturelemente zurückweise, daß sie auch das nicht vermissen lasse, was edle Heiden als unverletzlichen Zufluchtsort ihres Götterkultes betrachteten: die Feier der Mysterien, die durch geheimnisvolle Tradition sich fortpflanzten[4]), oder die sog. esoterischen Lehren, welche — im Unterschied von den exoterischen = für die Allgemeinheit bestimmten — als Geheimnisse der Fürsten griechischer Weisheit von ihren Schülern aufbewahrt wurden (str. V 9 § 59)[5]). Gerade der Höhepunkt des gnostischen Erkenntnislebens, die *ἐποπτεία* (I 28, 429 Stäh. II 108)[6]) hat ihren Ausdruck der hellenischen Geheimnissprache entlehnt. Nach Eusebius (Praep. evang. II, 2), hatte sich Klemens früher selbst in die griechischen Mysterien aufnehmen lassen. Damit ist

---

[1]) Vgl. str. V 7, 670 § 42—44: *σύμβολον, δηλοτικόν.*

[2]) Vgl. str. V 7. 4 § 21 P. 657. Klemens unterscheidet ausdrücklich eine briefliche (*μέθοδος ἐπιστολογραφική*) und zum Kultus dienende Methode (*ἱερατική* oder *ἱερογλυφική*); letztere wieder in eine den Herrn *κυριολογική* oder Sinnbilder betreffende *συμβολική*, und diese wiederum je nach Wortbildern *κατὰ μίμησιν* (*τροπικῶς*) oder ganzen Absätzen *αἰνιγμούς*; unter der letztgenannten versteht er die Allegorie. P. 670, 665, 658.

[3]) Vgl. str. VI 15 § 131 P. 806—7 *μὴ πάντων εἶναι τὴν γνῶσιν*; 14 § 108 P. 794; str. I 9 § 44 P. 343; str. I 12 P. 348 Kl. § 56.

[4]) Vgl. Protr. c. 2 P. 10ff. St. 10ff.; vgl. G. Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterinwesen, Berlin 1896, besonders die Absätze über *σφραγίς* und *φωτισμός*; str. V § 59 *ἀπόρρητα.*

[5]) Auch bei dem „Peripatetiker" will Klemens in dessen Trennung des Meinungssinnes (*ἔνδοξον*) vom „wissenschaftlichen" *ἐπιστημονικόν* die Unterscheidung der äußeren Meinung (exoterisch) von der verborgenen Wahrheit ausgesprochen finden, um so den doppelten Schriftsinn nach dem Buchstaben und geistigem Verständnis zu erläutern (str. V 9 § 60 u. 59 P. 681).

[6]) *ἡ ἐποπτεία, ἥν φησιν ὁ Πλάτων τῶν μεγάλων ὄντως εἶναι μυστηρίων.*

jedoch nicht gesagt, daß Klemens „Mysterien“ erst in das Christentum eingeführt habe (Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen, in theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1887 S. 697); wohl aber hat er die Sprache der Mysterien mit glücklichem Geschick zu verwenden gewußt und sich dadurch zu Übertreibungen seiner allegorischen Auffassung bestimmen lassen, die niemals Gemeingut der kath. Kirche bildeten, so sehr Klemens sonst in derselben gerühmt wurde (vgl. H. Kutter, „Das Christentum des Klemens von Alexandrien“ in „Schweizerische theolog. Zeitschrift“, Zürich 1899 S. 140). Als Kirchenvater sollte er gewiß von Winter (S. 156 und öfters) nicht bezeichnet werden.

Faye (p. 63) hat in der oftmaligen Hervorhebung des Herrn mit *φῶς* dessen formellen Unterschied vom „Licht“ des Johannesevangeliums herausgefühlt und ein heidnisches Gepräge in der Denkweise des Klemens herausgelesen. Aber die Lösung der Frage scheint uns eben in jener Beziehung zu den hellenischen Geheimkulten zu liegen, wo beim wogenden Lichterschein zu Eleusis die Einzuweihenden ihre Reinigung empfingen[1]). Ihnen stellt Klemens die christliche Mysterienfeier gegenüber[2]), die Geheimnisse des Logos ähnlich denjenigen am Kithäron[3]), und lädt die Heiden zur Teilnahme „an der Wahrheit“ ein: Christus glänzt auf heller als die Sonne[4]), er bringt die wahre Erleuchtung und Reinigung: die Gnosis, sein wunderbares Geheimnis[5]), er selbst das urbildliche Licht[6]), dem in Wahrheit der bei den heidnischen Mysterien übliche Ruf gebührt „*χαῖρε φῶς*“ sei gegrüßt Licht[7]), da er ganz *νοῦς*, ganz Licht vom Vater ist[8]).

Nun ist der „Unaussprechliche“ und Unsichtbare (str. V 6, 666 § 34 *ἀῤῥήτου γνῶσις*)[9]) der Gegenstand unmittelbarer

---

[1]) cf. str. V 17 P. 689; Wobbermin, Die Myster. 158. Daher der eine zur Schrifterklärung gebrauchte geistige Sinn *τρόπος καθαρτικός* genannt, der andere *ἐποπτικός* entsprechend der Erleuchtung durch den Logos. cf. „*λουτρόν λογικόν*“ f. Taufe b. Kutter, S. 140 a. a. O.

[2]) Protr. 12 P. 92 St. 84/119, 1 ff.

[3]) I 12, 349; c. 1, 323; VI 16, 815; Quis div. c. 21, 941.

[4]) Protr. 6 P. 59; str. I 24, 419 § 164.

[5]) Protr. 11 P. 86 St. 79/111, 3.

[6]) Protr. 11, 87 St. 79/113, 2.

[7]) P. 88 St. 80/114, 2. cf. Firmic. de errore profan. relig. c. 20 b. Aall, Gesch. der Logoslehre S. 393 ff.

[8]) str. VII 2, 831 § 5 *ὅλος νοῦς ὅλος φῶς*

[9]) V 695 § 82, Hippolyt philosoph. VI 41; str. V 10, 685 § 66; II P. 431 Stäh. II, 115: Gott ist *θαῦμα ἄῤῥητον*.

Erkenntnis[1]), anstatt der heidnischen Trugbilder (*φάσματα*)[2]) bei den Mysterien tritt uns die wahre Offenbarung des Göttlichen entgegen, das schon die Heiden geahnt als die *ἔμφασις φυσική*[3]), als ein natürliches Innewerden der Gottheit im Menschen, wenn die Macht und Vorsehung durch die Hülle der sinnlichen Erscheinung strahlte (*κατ' ἔμφασιν τε καὶ διάφασιν*[4]). Und hier ist es, wo Klemens, trotz aller Abhängigkeit von Philo, seine selbständige Auffassung am meisten bekundet. Er will bei seiner überschwenglichen Schilderung der *γνῶσις* nichts wissen von der „Extase", welche Philo und nach ihm der Neuplatonismus so sehr hervorgehoben haben[5]). Nur einmal (str. II 13, 460 § 59) redet er im Zusammenhang mit den die Überlegung der Vernunft verwirrenden Leidenschaften von daraus hervorgehendem „Abfall und Exstase und Ungehorsam", die aber trotzdem in der Gewalt des freien Willens bleiben. Er denkt also bei diesem Ausdruck nicht an eine Vollkommenheit des gnostischen Denkens, sondern an die Unordnung, Verwirrung der Leidenschaften, — welche der Verantwortung im Gerichte unterliegen. Aber niemals erwähnt er das Wort bei Gelegenheit der *ἀνάπαυσις* oder *ἕξις, θεωρία ἐποπτεία* dort, wo er es hätte erwähnen müssen, falls er die philonische Ansicht von dem Höhepunkt gnostischer Erkenntnistätigkeit geteilt hätte.

Aber eine höhere *ἔμφασις* des Göttlichen leuchtet uns aus der wahren Gnosis entgegen, wo die Wahrheit im Sinnbild erscheint (*ὡς σημαῖον ἐμφαίνουσα*)[6]) und der prophetische *νοῦς* in der Allegorie das Geheimnis des höheren Geistes (*πνευματικῶς — πνευματικὴ δύναμις πίστεως*[7]) durchdringt. Aus dem „reinigenden Tropus" des einfachen Glaubens ist der „Tropus der Anschauung„ (*ἐποπτικός*) geworden; das ist die Nahrung, die Christus uns reicht (Paed. II 1 P. 169 St. 160/9)[8]),

---

[1]) str. VI 15, 807 Paed. I 6 P. 114 Kl. § 27, 28 *κρᾶμα τοῦτο αὐγῆς ἀΐδιον τὸ αἴδιον φῶς ἰδεῖν.*

[2]) str. V 12 § 139 P. 732; vgl. Wobbermin, S. 158.

[3]) V 13 P. 698 § 88; vgl. in der Gotteslehre des Plutarch diesen Ausdruck (auch von Stählin II 383, 24—26 bemerkt).

[4]) I Paed. P. 140 St. 131; str. I 374 § 94; I 19, 374 § 94: *καὶ κατ' ἔμφασιν τε καὶ διάφασιν· οἱ ἀκριβῶς παρ' Ἕλλησι φιλοσοφοῦντες διορῶσι τὸν θεόν.*

[5]) cf. Zeller, S. 464, Harnack D. G. 767.

[6]) I 28, 426 § 179; c. 9, 342 § 44, 45; vgl. V 6 § 40; VI 7 P. 804 § 127 *διανοιχθεῖσαι δὲ αἱ γραφαί . . . ἐμφήνασαι τὸ ἀληθές*; str. V 646.

[7]) V 12 § 81 P. 694 Stäh. II 379; VII 16 § 99; V 11, 692 § 78; vgl. V 5, 662 § 29. str. I 28, 426 § 179; c. 9, 342 § 44, 45.

[8]) *βρῶσις Χριστοῦ ἐμφαίνει.*

die Verschmelzung der Wahrheit mit der Anschauung[1]), die göttliche Gnosis (VI 803), das höchste Erleben und Innewerden der Wahrheit (*κατ' ἔμφασιν ἀληθείας*)[2]), die Ruhe der Beschauung[3]), der Friede der Weisheit[4]), die allen leuchtet, welche mit Liebe nach der Wahrheit suchen (VI 805 § 129). Zum unvergänglichen Zustand der Anschauung[5]) wird der von ihr Erfüllte gelangen, wenn nach Platos schönem Worte der Drang der Seele durch die Liebe zur Weltweisheit sich zum Himmel schwingt[6]) und das Hoffnungsziel der Gnosis erreicht: die Unsterblichkeit (str. VI 7 P. 774 § 68)[7]).

---

[1]) str. V 10, 685 § 67 *βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία*; V 1, 644 § 1 *γνῶσις-διάληψις ἀληθείας . . . αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ*; II 10, 454 § 47; VII 13, 883 § 83; I 28, 424 § 176 *φυσικῆς θεωρίας· ἐποπτεία.*

[2]) I 19 P. 374.

[3]) I 28 § 176 *ἡ κατὰ Μωσέα φιλοσοφία τετραχῇ τέμνεται . . . τὸ τέταρτον τὸ θεολογικόν εἶδος ἡ ἐποπτεία.*

[4]) str. VI 7, 771 § 61 *τέλος τοῦ σοφοῦ ἡ θεωρία* Paed. I 13 P. 160 St. 151/102, 2.

[5]) a. a. O. str. VI § 61 *εἰς ἕξιν θεωρίας ἀΐδιον*, zur wahren und höchsten Philosophie (str. I 4 P. 330—31 § 26).

[6]) str. V 2 P. 653.

[7]) *ἵνα διὰ τῆς γνώσεως εἰς ἀθανασίαν ἐπιγραφῇ.*

Neuer Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung (E. Stahl) in München.

Linsenmayer, Dr. A. Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian (363). 1905. 8°. IV u. 301 S. M. 5.80, eleg. geb. M. 7.—.

Schnitzer, Dr. Josef. Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. I. Bartolomeo Redditi und Tommaso Ginori. 1902. 8°. 108 S. M. 2.80. II. Savonarola und die Feuerprobe. Eine quellenkritische Untersuchung. 1904. 8°. VIII u. 175 S. M. 3.40. III. Bartolomeo Cerretani. 1904. 8°. LX u. 110 S. M. 3.40.

Silbernagl, Dr. J. Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung u. Verbreitung. Eine kulturhistorische Studie. 2. (ergänzte) Ausgabe. 1903. 8°. VIII u. 207 S. M. 3.—.

Königer, Dr. Albert. Burchard von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit. Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild (1000—1025). 1905. 8°. XII u. 440 S. M. 4.80.

— —, **Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach.** 1906. 8°. X u. 107 S. M. 2.80.

Holzhey, Dr. C. Die Thekla-Akten. Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. 1905. 8°. VIII u. 116 S. M. 2.60.

Bigelmair, Dr. A. Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte. 1902. 8°. 340 S. M. 6.—, eleg. geb. M. 8.—.

Weyman, Dr. Karl. Vier Epigramme des heiligen Papstes Damasus I. erklärt. 1905. 8°. 43 S. M. 1.40.

Albers, P. Bruno, O.S.B. Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordens-Geschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts. 1905. 8°. XII u. 132 S. und 1 Tafel. M. 3.20.

Engert, Dr. Th. Ehe- und Familienrecht der Hebräer. 1905. 8°. IV u. 100 S. M. 2.

— —, **Die Urzeit der Bibel.** I. Die Weltschöpfung. Mit einer allgemeinen Einführung in die Exegese. 1907. 8°. IV u. 53 S. M. 1.20.

Fendt, Dr. Leonh. Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. 1906. 8°. VIII u. 145 S. M. 3.50.

Rottmanner, P. Odilo, O.S.B. Predigten und Ansprachen. I. Band, 2. Aufl. 370 S. und II. Band 378 S. 8°. Brosch. à M. 4.50, eleg. geb. à M. 5.50.

Neuerer wissenschaftlicher Verlag der **J. J. Lentner**schen Buchhandlung **(E. Stahl)** in **München.**

Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters. Von Karl dem Grossen bis zum Konzil von Trient. Von Dr. Karl Holzhey, Lyz.-Professor. 8°. 1895. IV u. 167 S. *M* 2.—.

Klein, Eberhard, päpstl. Hausprälat, geistl. Rat. **Der hl. Benno, Bischof von Meissen.** Sein Leben und seine Zeit. 1904. 8°. 184 u. XV Seiten mit Bild. Geheftet *M* 2.—, elegant gebunden *M* 3.—.

Johann Adam Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen 100. Geburtstag von Dr. Alois Knöpfler, Univ.-Prof. Mit Porträt. 1896. IX u. 149 S. *M* 2.50.

Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. Ein Beitrag zur Reformations-Geschichte des 16. Jahrhunderts. Aus archivalischen Quellen bearbeitet von Dr. Alois Knöpfler, Univ.-Prof. 1891. 8°. VII, 223 u. 129 S. mit 1 Tafel. *M* 3.—.

Linsenmayer, Dr. A., **Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian (363).** 1905. gr. 8°. 302 Seiten. Brosch. *M* 5.80, elegant gebunden *M* 7.—.

Der Augustinismus. Eine dogmengesch. Studie von Odilo Rottmanner, O.S.B., Dr. theol. 8°. 1892. 32 S. *M* —.80.

Schmid, Dr. Al., **Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens.** 8°. 1879. 315 S. *M* 2.—.

Studien zur alttestamentlichen Einleitung und Geschichte.

I. **Das Buch der Könige.** (Reg. III u. IV.) Untersuchung seiner Bestandteile und seines literarischen und geschichtl. Charakters von Dr. Karl Holzhey. 63 S. 8°. 1899. *M* 1.40.

II. **Die Bücher Ezra und Nehemia.** Untersuchung ihres literarischen u. geschichtl. Charakters von Dr. Karl Holzhey. 68 S. 8°. 1902. *M* 1.80.

Silbernagl, Dr. J., **Der Buddhismus** nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturhistorische Studie. 2. (ergänzte) Ausgabe. VIII und 207 S. 8°. 1903. *M* 3.—.

Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I. Erklärt von Carl Weyman, Univ.-Prof. 1905. 43 S. 8°. *M* 1.40.

Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, herausgeg. von Dr. A. Knöpfler, Univ.-Prof. I. Serie Nr. 1—12; II. Serie Nr. 1—11 erschienen. Spezialverzeichnisse gratis und franko.

K. b. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.